Süleyman GEZER
Mersin, Mut ilçesinde doğdu. İlk ve Orta öğrenimini Mut'ta tamamladı (1988). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu (1993). Mezun olduktan sonra Kırıkkale ve Ankara'da bir süre öğretmenlik yaptı (1995-1999). Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesine araştırma görevlisi olarak girdi (1999). *Kur'an'da Din-Şeriat İlişkisi* çalışmasıyla yüksek lisansını hazırladı (1999). *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sözlü Hitabın Rolü* isimli çalışmasıyla doktorasını tamamladı (2007). 2011 yılında doçent oldu. Hâlen Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde çalışmalarına devam etmektedir.
İletişim Bilgisi: e-posta:sulgezer@hotmail.com

Ankara Okulu Yayınları: 110

Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: Ankamat Mat. Ltd. Şti.
Birinci basım: Eylül 2008
İkinci basım: Aralık 2015

ISBN 978-9944-162-10-4

Ankara Okulu Yayınları
Şehit Mehmet Baydar Sokak 2/A Maltepe/Ankara
Tel: (0312) 341 06 90 Faks: (0312) 341 06 95
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre

Kur'an

Süleyman GEZER

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2015

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Tefsir, Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemden itibaren başlayarak ortaya çıkan ve daha sonra gelişen bir disiplindir. İlk dönemlerde tefsir, sahabenin anlamakta güçlük çektiği konularda Peygamber'e soru sormalarından ibaretti. Peygamber'in tefsir uygulaması ise muhatabın içinde bulunduğu duruma göre kapalı olan yerlerin veya az kullanılan bir kelimenin açıklanmasından oluşuyordu. İlk dönemlerde Kur'an'ın anlamı konusunda fazla bir ihtilafın yaşanmamış olması büyük ölçüde muhatapların ilk elden bilgilere sahip olmaları ve vahye doğrudan muhatap olmalarına bağlanabilir. Kur'an hitabının sözlü hitap durumundan yazılı metne dönüşmesi ve muhatap çevresinin genişlemesiyle birlikte yeni anlam sorunları ortaya çıkmıştır. Ulûmu'l-Kur'an eserleri bu dönüşümü, metin üzerinden yola çıkarak aşmaya çalışmışlardır. Özellikle mübhemât, yeminler, hazf, tekrarlar, müşkil ifadeler, nâsih-mensûh, takdîm-te'hîr, ayetler ve sureler arası tenâsüb gibi konuları ele alarak tartışmışlardır. Bu sayılan konular hiçbir zaman ilk muhataplar tarafından sorun olarak görülmemiştir. Büyük ölçüde bu durum, dilin referansının açık ve vahyin hitabi bir karakterde olmasına bağlanabilir.

Kur'an'ın yorumlanması ve anlaşılması geçmişte olduğu gibi günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Müslümanlar, tarihten bu yana kendi bilgi birikimlerine göre Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. İlk dönemlerde vahyin anlamı konusunda fazla bir ihtilaf söz konusu olmamıştır. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle birlikte veya deyim yerindeyse şifâhî gelenekten kitâbî geleneğe geçişle birlikte çeşitli sorgulamalar başlamıştır. Bu yorumlama etkinliklerinde yorumcunun bağlı kaldığı birtakım yöntemlerin olması yorumların daha yerinde ve sahih olmasına katkıda bulunur. Kur'an'ın yorumlanması ve tefsir çalışmalarında kullanılan dilin ve oluştuğu kültürün çeşitli yönleriyle incelenmesi, metnin ait olduğu yere yerleştirilmesi gerekir. Bu ise tefsir çalışmalarında, kültür tarihine önem verilerek varılabilecek bir sonuçtur.

Kur'an metni referans alınarak oluşum ve teşekkül sürecinin tespiti mümkün olmamasından dolayı, indiği dönemde kullanılan kültür ve dili merkeze alarak bir çalışma yapmayı düşündük. Çünkü gerek tercümelerde gerekse tefsir çalışmalarında Kur'an'ın metin yapısı ve bunun dayandığı kültürün önemli olduğunu düşünüyoruz. Kur'an'ın içinde şekillendiği kültür büyük ölçüde sözlü bir kültür olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözlü bir kültürde yaşayan toplumun kendine ait birtakım özelliklerinin olması kaçınılmazdır. Bunların ortaya çıkarılması daha köklü çalışmalar yapmayı gerektirse de, bu özelliklerin çoğu Kur'an'ın indiği toplumun dilinde ve kültüründe bulunmaktadır.

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişle birlikte Kur'an'ın belli bir dönüşüm kazandığı açıktır. Özellikle Kur'an'ın sözlü ve yazılı kültür arasında geçişi sağlayan ayırıcı bir metin olmasından dolayı, oluşum sürecinin dikkate alınması daha bir önem kazanmaktadır. Çünkü Kur'an'ın oluşum sürecinde kullanılan dil, sözlü kültüre ait özellikler taşıyan hitabi bir dildir. Muhataplarına seslendiği bu dil, daha sonraları yazıya geçirilerek mushaf halini almıştır. Muhatapların farklılaşması sonucu veya başka bir deyişle Kur'an'ın sözlü hitaptan yazılı metne dönüşmesiyle birlikte mahiyeti ve anlamı konusunda birtakım değişimler olmuştur. Bu açıdan sözlü ve yazılı kültürün dikkate alınmasının, Kur'an hakkında meydana gelen dönüşümlerin yakalanması bakımından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Bu çalışmanın birinci bölümünde, sözlü kültür ve bunun dayandığı zihinsel yapının temel özellikleri hakkında bilgi verilerek Kur'an metninin dayandığı kültürel alt yapı irdelenecektir. Ayrıca Kur'an'ı anlamada temel teşkil edecek olan sözlü ve yazılı kültür arasındaki bazı farklara yer verilecektir. Daha sonraki bölümde Kur'an metni sözlü dil ve kültür bakımından ele alınarak, Kur'an metninde ve üslubunda mevcut olan tekrarlar, yeminler, mübhem anlatımlar ve hazf gibi konulara değinilecektir. Son bölümde ise genel bir değerlendirmenin yanı sıra sözlü bir metin olan Kur'an'ın nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği üzerinde bazı değerlendirmelere yer verilecektir.

Çalışmam esnasında yardımları ve yol gösterici tutumlarından dolayı jürimde bulunan Prof. Dr. Halis Albayrak, Prof. Dr. Salih Ak-

demir, Prof. Dr. Nahide Bozkurt, Prof. Dr. A. Nedim Serinsu ve Doç. Dr. Mesut Okumuş hocalarıma şükran duygularımı ifade etmeyi bir borç bilirim. Çalışmanın başından beri danışmanlığımı sürdüren ve önemli katkıları olan hocam Prof. Dr. Halis Albayrak'a ayrıca teşekkür ederim. Bazı bölümlerini okuma nezaketinde bulunan ve katkılarını esirgemeyen arkadaşlarım, Dr. Mehmet Ümit ve Dr. Cemil Hakyemez'in isimlerini burada anmam gerekir.

Ayrıca çalışmanın basımı konusunda gereken fedakârlık, hoşgörü ve titizliği gösteren başta Lütfi Sever ve Hasan Erdoğan olmak üzere Ankara Okulu Yayınları çalışanlarına da içtenlikle teşekkürlerimi sunarım.

Süleyman GEZER
Çorum 2007

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi

Kur'an metnine ait özelliklerin bilinmesi, anlaşılması ve yorumlanması açısından önemlidir. Tefsirin isabetli ve yerinde olabilmesi için Kur'an metninin ortaya çıktığı kültürel, siyasi, coğrafi, edebi vb. ortamların dikkate alınması bir gereklilik olarak ortada durmaktadır. Kur'an metninin bu kültürel ortamda temayüz etmesinden dolayı –bu kültürün ve ortamın bir anlamda taşıyıcısı olduğu– yorumlarda bunun dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü hiçbir metin kendi dilinden ve kültüründen bağımsız olarak gelişemez. Başka bir deyişle her metin kendi kültürüne gömülüdür. Kur'an evrensel mesajlar verirken bile içinde bulunduğu kültürün diliyle seslenmektedir.

Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde vahyin iniş keyfiyeti için yapılan tasnifler, vahyin olguyla ve yaşananlarla yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu tasniflere göre vahyin *Mekkî-Medenî, hadarî-seferî, nehârî-leylî, sayfî-şitâî, firâşî-nevmî, arzî-semâî* olarak gelmesi gibi tasniflere ayrılması bunu doğrular mahiyettedir.[1] Bu tasnifler, vahyin tarihle, yaşantıyla, geleneklerle bağlantılı olduğunu ve o dönemde yaşayan insanların hayatlarından izler taşıdığını gösterir. Zaten vahyin muhatapları, belli bir gelenek ve dilsel alışkanlıklara sahiptiler.

Kur'an-ı Kerim vahyedildiğinden bu yana çeşitli araştırmalara konu olmuş, insanların bilgi birikimlerine göre farklı yorumlar ve anlamlandırmalara kaynaklık etmiştir. Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim'in ilk muhatapları, yazılı kültüre sahip olmayan, sözlü gelenek ve düşünüş tarzına alışık olanlardan oluşmaktaydı. Burada sözlü kültüre alışkın bir toplumdan kastımız, yazı yazmasını bilmeyenler anlamında olmayıp, yazılı kültür alışkanlıklarına sahip olmayanlar anlamında kulla-

1 Celalûddîn Abdurrahmân Ebî Bekr es-Suyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, Beyrût 1987, c. I, ss. 15-49. Bu kavramlar vahyin alındığı zaman ve mekânı göstermektedir. *Mekkî-Medenî* [Mekke-Medine dönemi], *hadarî-seferî* [ikamet ve sefer durumu], *nehârî-leylî* [gündüz ve geceleyin], *sayfî-şitâî* [yaz ve kış dönemi], *firâşî-nevmî* [yatakta ve rüyada], *arzî-semâî* [yerde ve semada] anlamlarına gelir.

nılmaktadır. Arap toplumunda her ne kadar okuma-yazma bilenler varsa da yazılı kültür alışkınlığına sahip olmayanların yaşadıkları bir dünya anlamında yazısız bir toplum kastedilmektedir. Bunun en büyük delili, Kur'an-ı Kerim inmeye başladığı zaman vahyin Peygamber'in kalbinde ve hafızların belleğinde korunmasıdır. Kur'an'ın indiği dönemde her ne kadar sözlü bir kültür varlığını devam ettirse de; uzun denilebilecek bir vahiy sürecinden sonra daha kitabî veya metnin yönlendirdiği bir kültürden bahsetmek mümkündür.

Yazılı metinlerin, özellikle de kutsal kitapların arkasında mevcut olan sözlü gelenek ve buna bağlı olarak sözlü dil kullanımlarının, kutsal kitapların anlaşılmasında önemli olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle batılı çevrelerde Kitab-ı Mukaddes çalışmalarında bu yapının dikkate alındığı gözlemlenmektedir. Kur'an-ı Kerim'in içinde oluştuğu kültürün sözlü bir kültür olması ve mesaj dilininde bu kültürel durumla yakından ilişkili olması konunun önemini arttırmaktadır. Bu açıdan çalışmamız, sözlü kültür ve sözlü dilin Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolü ve onun üslubuna etkilerinden oluşmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın dil yapısının sözlü gelenek ve dil açısından araştırılması hedeflenmektedir.

Kur'an-ı Kerim, yazılı kültüre alışkın olmayan ve sözlü dil geleneklerinin hâkim olduğu bir toplum içerisinde ortaya çıkmış, uzun denilebilecek bir süreç sonrası metinleşmesi sağlanmış, hitabı sözlü dil kuralları içerisinde oluşmuş bir kitaptır. Bu yüzden Kur'an'ın tercüme ve tefsir faaliyetlerinde bu sözlü gelenek ve dil yapısının önemli olduğunu düşünüyoruz. Genellikle ilk dönem eserlerinde dil ağırlıklı yoğun tartışmaların olması, bahsedilen düşünceyi desteklemektedir.[2]

Kur'an-ı Kerim'i kendi içinde bir bütün olarak okumamızı imkânsız kılan özelliklerden biri şüphesiz oluşum tarihidir. Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim bir çırpıda oluşturulmuş bir metin değil; aksine

2 İlk dönemlerde yazılan eserlerde genellikle dil ve dilin kurallarına ilişkin konuların işlendiği görülmektedir. İbnu'n-Nedîm'in vermiş olduğu bilgilere göre, Zeyd b. Ali (ö. 121/738) *Garîbu'l-Kur'an*, el-Kisâî (ö. 189/804) *Meânî'l-Kur'an*, Ebû Ubeyde (ö. 210/825) *Mecâzu'l-Kur'an*; Ebû Ubeyd (ö. 223/837) *Meânî'l-Kur'an*, el-Ferrâ (ö. 207/822) *Meânî'l-kur'an*, el-Ahfeş (ö. 177/793) *Meânî'l-kur'an*, Yunus b. Habîb (ö. 183/825) *Meânî'l-kur'an* konularında eserlerini kaleme almışlardır. Bu eserlerin içeriği daha çok kelime bilgisi ve ayette geçen kelimelerin anlamlarının açıklanmasından ibarettir. Bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Nedîm (ö. 380/990), *el-Fihrist*, Beyrût 1994, ss. 53-56.

olayların gelişimi ve seyrine göre vahyedilen ayetlerden oluşan bir kitaptır. Bu nedenlerden dolayı Kur'an'ın diğer yazılı metinler gibi okunması birtakım sorunlara yol açabilir. Bu sorunların aşılabilmesi için belli bir yöntem ve okumayla yaklaşılması gerekmektedir.

Arap dilinin muhatabı öncelediği ve kurallarının bu çerçevede oluştuğu kabul edilmektedir. Buradan hareketle kültürün içinde şekillenen Kur'an'ın da bu dilsel yapıdan etkilenmesinin doğal olduğu sonucuna varılabilir. Kur'an'ın metin yapısında konuşmaya dayalı bir iletişimin olması ve seslenilen muhatapların varlığı, esasında Kur'an metninin sözel bir metin olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kur'an'da çok sayıda seslenme (hitap) edatlarının bulunması bu görüşü doğrulamaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın sözlü bir hitap olduğu ve bu hitap dilini kullanmış olması, onun anlaşılması ve yorumlanmasında temel bir ilke olarak kabul edilmelidir.

Çeşitli durum ve olaylar bağlamında vahyedilen Kur'an'ın ilk muhatapları ile dolaylı muhatapları açısından kazandığı anlam farklıdır. Hz. Peygamber'in vahyi aldıktan sonra, sözlü olarak aktardığı anlam ile yazılı metin haline geldikten sonraki anlamı ve anlaşılması tamamen aynı değildir. Kur'an'ın sözlü metin formu, Hz. Peygamber'in doğrudan kendisi ile muhataplarına yönelik olduğu halde, yazılı metin formu, Kur'an'ı okuyup anlamak isteyen herkese yöneliktir. Bu durumda yazılı metin formunda Kur'an'ın anlamı, daha sonra asla tekrarlanamayacak bir ortama seslenen sözlü metin formundan çok daha genel ve farklı bir karaktere sahiptir.[3] Sözlü dil alışkanlıkları ve düşünüş biçimiyle oluşturulmuş bir metin aynısıyla yazıya çevrilse muhtemel okurlar açısından anlamda kapalı gelen, açıklanması gereken yerlerin olması doğaldır. Muhataplar bakımından, Kur'an'ın sözlü metin formundaki anlamıyla, yazıya geçirilmesinden [mushaf] sonraki anlamı farklılaşmıştır.

Kur'an, özünde ilahi bir hitap olmasına rağmen mesajın belli bir dile bağlı olarak gerçekleşmesi demek, o dil üzerinden bazı çıkarımların yapılabilmesi anlamına gelir. Çünkü vahiyler hiçbir zaman boşlukta durmaz ve boşluğa inmemiştir. Bu bağlamda Kur'an metninin sözlü dil açısından anlaşılması daha bir önem kazanmaktadır.

3 Burhaneddin Tatar, "Toshihiko İzutsu'nun Kur'an Semantiği Üzerine Çalışmalarının Kur'an Hermenötiğine Katkısı", *Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu,* DİB Yay., Ankara 2003, s. 223.

"Kur'an sözlü bir hitaptır." veya "Kur'an yazılı bir hitaptır." şeklinde kategorik bakışlardan uzak olarak Kur'an'ı ait olduğu dil ve kültür açısından anlamaya çalışmanın daha yerinde ve doğru bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bu tür yaklaşımlar, indirgemeci olup, anlayıcı olmaktan öte değer yüklü ve kategorik ayrımlardır.

Kur'an'ı yüzeysel olarak okuyan birisi bile, bir çırpıda onun üslup ve muhtevasının farklı olduğunu söyleyebilir. Dolayısıyla Kur'an'ın üslubunda sözlü kültür ve buna bağlı olarak sözlü dilin etkileri mevcuttur. Bu etkilerin daha iyi anlaşılabilmesi için Kur'an hakkında bazı öncüllerin dikkate alınması gerekmektedir. Bunları şöyle özetlemek mümkündür:

* Kur'an, her ne kadar yazıya geçirilse de, sözlü dil içinde şekillenmiş ve daha sonra yazıya geçirilmiştir. Kur'an'ın yazılı hali olan metin, arkasındaki olayların hepsini bize sunmamaktadır. Buna dayalı olarak geliştirilen bazı disiplinler, yazılı Kur'an metninin arkasındaki olayları günyüzüne çıkarmaya dönük çabalar olarak değerlendirilebilir.

* Kur'an'ın edebi metin tenkiti ölçülerine göre sergilediği kendine özgü birtakım özelikleri vardır. (Kendi içinde bütünlüğün olmaması, tekrarlar, cevabı olduğu halde sorusu ortada olmayan ifadeler, muhatapların sürekli yer değiştirmesi, mübhemlerin bulunması, anlatı özelliği sergilemesi, hitap dilinin sözlü dil özelliği taşıması, nida edatı, işaret zamirleri kullanması vb.). Bütün bunlar yazı dilinden daha çok sözlü dil kullanımından kaynaklanmaktadır. Yukarıda sayılan özellikler eksiklik veya kusur olarak görülmemelidir. Bunlar daha çok dilin kullanımından kaynaklanan anlatım özellikleridir. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasında, yazılı Kur'an metninin arkasında bulunan sözlü kültüre ait anlatımların göz önünde bulundurulması önemli hale gelmektedir.

* Sözlü kültürün diğer bir özelliği ise, yazı bilinse bile yazının ve yazılı olanların anlamsal bir değerinin olmamasıdır. Arapların, özellikle hitabet ve şiir konusunda ilerlemeleri, yazılı olana bir değer atfetmemelerine bağlanabilir. Bilindiği gibi Araplar arasında bilgi ezberlemekle eşdeğerdi. Bu bakımdan yazının işlevsel bir değerinin olmaması büyük ölçüde bu etkenlerle ilgilidir. Tarihî veriler de bunu doğrulamaktadır. Böyle toplumlarda yazının yerini, sözlü olarak aktarılan ritim ağırlıklı olan şiir ve anlatılar alır.

* Kur'an şu anda yazılı bir metindir. Yazılı bir metinde bağlam metnin içindedir; sözlü hitapta ise büyük ölçüde bağlam sözün dışındadır. Dolaylı muhataplar bu söz dışı ortamın bilgisine sahip olmazlarsa yazılı Kur'an metnini anlamalarında bazı problemlerin ortaya çıkması muhtemeldir. Söz dışı bağlam bilgisi, yazılı metnin anlamı konusunda tamamlayıcı bir işleve sahiptir. Anlam, dilsel ya da dile dayalı bir anlatımın belli bir iletişim ortamında taşıdığı veya taşıması muhtemel olan içerik olarak tanımlanır. Böyle olunca anlamını aradığımız ifadenin belli bir dilde veya o dilin uylaşım kuralları çerçevesinde dile getirilmiş olan sözlü ya da yazılı bir ifade olması son derece önemli bir konudur.[4] Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılmasında bu özelliklerin göz önünde bulundurulması önemlidir.

1.2. Yöntem ve Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması ve anlamlandırılması vahyin başlangıcından günümüze kadar Müslümanlar açısından son derece önemli bir konu ola gelmiştir. Bu konuda öne sürülen görüşler ya da açıklama tarzları, söz konusu açıklamayı yapanların kalkış noktası, ele alış tarzı, bilgi birikimi, durduğu yer ya da bakış açısına göre değişiklik göstermiş, buna bağlı olarak da yorum ve anlamlandırmalar ortaya çıkmıştır.[5] Kur'an-ı Kerim, kendi mesajını belli bir topluma, belli bir dille yani Arapçayla iletmesi, bir anlamda o dilin sınırları içinden seslenmek anlamına gelir. Dolayısıyla araştırmamızda dayanacağımız yöntem de bir ölçüde dilsel analiz yöntemi olacaktır. Dilsel analiz yönteminin geniş bir alanı içermesinden dolayı, sadece dilin sözel kullanımını esas alarak araştırmayı sınırlandırdık. Kur'an'ın indiği toplumun sözlü bir kültüre sahip olması ve mesajın da buna dayalı bir dil içinde şekillenmesi, bu yöntemin Kur'an'ın anlaşılmasında önemini ortaya koymaktadır.

Yöntem konusuna değinirken, Kur'an'ın belli bir tarih ve kültürle bağlantılı bir söz olduğunun dikkate alınması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü Kur'an tarihten bağımsız bir söz olmayıp aynı zamanda kendi tarihiyle içkindir. Kur'an'ın sadece elimizde bulunan metniyle algılanıp tasavvur edilmesi, metnin arkasında bulunan olgu ve olayların dikkate alınmaması, yanlış anlamaları beraberinde getiren bir tutumdur.

4 Turan Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu,* Van 2001, s. 20.

5 Koç, agm, s. 19.

Dolayısıyla Kur'an'ı, iki kapak arasında duran bir metin veya sadece metin olarak değerlendirmek, teşekkül sürecinin dikkate alınmadığını gösterir. Teşekkül sürecinde oluşan tasavvurların ve dönüşümlerin göz ardı edilmesi, Kur'an'ın oluşum tarihinin, arkasında bulunan geleneğin ve düşünce biçimlerinin dışlanması anlamına gelir. Aslında arkasında bulunan tarih, kültür ve gelenekle beraber Kur'an metni kendi bütünlüğünü sağlamaktadır. O, bu anlamda kendi teşekkül dönemine atıfsal özellikler sergileyen bir metin görünümündedir. Bundan dolayı salt Kur'an metnine dayalı çıkarımlarda bulunmak, onu ait olduğu sistem içinde okumamak veya anlamamak anlamına gelecektir.

Beşeri bilimlerde tek bir yöntemden söz etmek mümkün değildir. Bu sebepten, çalışmamızda dilbilimin temel verilerinden ve sözlü kültür hakkında yapılan çalışmalardan yararlandık. Sözlü ve yazılı dil arasındaki farkı belirlemek için yapısal dil bilimin dil-söz veya konuşma arasında yaptığı ayrım bizim açımızdan da uygun gözükmektedir. Hitapla, dilin temelleri ve kuralları arasında bazı farklılıklar vardır. Hitap, dilin konuşulduğu ve yazıldığı yerdir. Dil dizgesi zamanın dışında olmasına rağmen hitap bir şimdi içerisinde ve zamanla kayıtlıdır. Hitapta kendi içerisinde yazılı ve sözlü hitap olarak ikiye ayrılmaktadır. Sözlü hitap ve yazılı hitabı anlamanın farklı yolları vardır. Sözlü hitapta, hitap anı yaşanılan bir durumdur. Yazılı hitapta ise konuşma olayının saptanması mevcuttur. Hitap hep zamansal olarak ve bir şimdi içinde şekillenir; dil sistemi ise zamanın dışındadır ve hep vardır. Bu çerçevede Kur'an, tarihin belli bir döneminde Arap toplumuna sözlü hitap ve toplumun alışık olduğu sözlü dil kalıpları içinde Arapça olarak hitap etmiştir. Bunu söylerken indirgemeci bir tutum içinde olmadığımızı belirtmemiz gerekir. Özellikle Arap kültüründe yazının gelişimi ve dönüşümü hakkında lehte ve aleyhte o kadar rivayet var ki, bu kültürün sözlü veya yazılı kültür olarak belirlenmesine imkân vermez. En azından sözlü kültürden yazılı kültüre, başka bir deyişle daha kitabî bir kültüre doğru toplumun evrildiği söylenebilir. Çalışmada her ne kadar sözlü ve yazılı kültür ayrımından yola çıkılsa da, bu ifadeler indirgemeci bir mantıkla kullanılmamıştır.

Elimizde bulunan Kur'an metninden hareketle tefsir çalışması yapılamayacağı açıktır. Bu metnin dayandığı bir alt yapı, tarih, gelenek, kültür ve dil mevcuttur. Kur'an'ın oluşumunda bu sayılanların etkisi yadsınamaz. Ülkemizde yapılan tefsir çalışmalarında metin

merkezli yaklaşımlar dikkat çekmektedir. Mesela "Kur'an'da şiddet, Kur'an'da çevre, Kur'an'da barış"[6] gibi başlıklar, aslında bir zemine oturmayan çalışmalardır. Bu türden çalışmalar, zihinde ki bir düşüncenin Kur'an'a onaylatılmasından başka bir şey olmadığı açıktır. Oysa Kur'an, içinde oluştuğu tarihiyle, kültürüyle, diliyle, bununda ötesinde ilk muhataplarının Kur'an tasavvurları ve ona bakışlarıyla bir bütünlük arz eder. Bununla birlikte çağdaş bir sorunun veya bilimsel bir açıklamanın Kur'an'da temellerinin bulunmaya çalışılması benzer bir zihniyetin izlerini taşımaktadır. Aslında Kur'an'ı sadece elimizde bulunan mushaf metni olarak algılamak, eksik ve yetersizdir. Çünkü elimizde mevcut bulunan metin bize olayların tamamını sunmamaktadır. Sözlü bir hitapta çoğu zaman bağlam söylemin dışındadır. Kur'an etrafında gelişen rivayetler, aslında bu bağlamı tamamlamaya matuf çabalardır. Esbâb-ı nüzûl rivayetleri bu boşluğu büyük ölçüde tamamlamaktadır. Dolayısıyla Kur'an, etrafında gelişen tarihle, kültürle, rivayetlerle tam bir hüviyet kazanan bir metin olarak görülebilir. Kur'an'ın oluşum tarihiyle beraber algılanması ve değerlendirilmesi, mesajın niyetinin ortaya çıkarılmasında önemli bir unsurdur.

Mantıkçı pozitivistlerce 20. yüzyılın başlarında savunulan dilbilim anlayışında dil ile dünya arasındaki ilişki açıklanırken ve bu ilişkiden bir anlam kuramı çıkarılırken dayanılan temel düşünce, dilin işlevinin olguları betimlemek olduğu görüşüydü. Bu görüş uzun yıllar egemenliğini sürdürmüş ve etkili de olmuştur. Bu kuram, Austin ve talebesi J. R. Searle tarafından ortaya atılan ve söz edimleri (speech act) olarak tanınan dilbilimsel kuramla aşılarak farklı bir yönteme geçilmiştir. Yöntem olarak geliştirilen söz-eylem teorisinin Kur'an hitabını anlamada katkılarının olduğunu düşünüyoruz. Bu teoriye göre dilin temelde konuşmaya dayalı olduğu, buna bağlı olarak belli bir dil ortamında konuşan, kendisine konuşulan ve bir konuşma ortamının gerekliliği vurgulanmaktadır. Buna göre bir ifade çeşitli aşamalardan oluşmaktadır. Bunlar a) bir şeyin ifade edildiği ve önerildiği söyleme eylemi aşaması b) söz söylerken ne yapıyor olduğumuz aşaması ve c) sonuç aşaması ise önemli olan bir şeyi bir tavır içerisinde ifade ettiğimizde nasıl bir etkinin ortaya çıkmasıdır. Görüldüğü gibi bu yaklaşım biçimi, dilin belli bir iletişim ortamında gerçekleştiği ve buna göre ko-

6 Bu gibi çalışmalar oldukça yaygındır. Seçmiş olduğum başlıklar herhangi bir çalışmaya göndermede bulunmayan rastgele konu isimleridir.

nuşanın ve muhatabın dilsel davranışlarını çözümlemeyi esas almaktadır. Şöyle ki bir kişi bir söz söylerken belli davranışlarda bulunur ve ifadelerin söyleniş tarzına göre muhataplarda belli bir etkiyi oluşturmaya çalışır. Ayrıca söz-eylem ilişkisine göre, bir konuşan, kendisine konuşulan ve özgün bir konuşma ortamının varlığı gereklidir. Konuşan kişi belli başlı eylemleri yerine getirmeyi; mesela soru sorma, konuşmanın anlaşılıp anlaşılmadığı, polemikler vb. süreçleri de kullanır. Buna bağlı olarak konuşan ve kendileri hakkında konuşulan kimseler bir anlamda tabiî bağlamı oluştururlar ve sözün bağlamı yine kendileri olur. Oysa yazılı metinlerde söz dışı bağlamın bilinmesi metinlerin anlaşılmasında öncelik kazanır. Yukarıda bahsedilen söz-eylem ilişkisi daha sonra değineceğimiz gibi ifade biçimlerinin haber ve inşâ cümlesi olarak ayrılmasına benzemektedir. İslam geleneğinde belağatın meânî bölümünde ele alınan inşâ-haber [performative-constative], Kur'an dilinin anlaşılmasında önemli bir işleve sahiptir. Genellikle Kur'an dilinin inşâî bir yapıda olduğu belirtilmektedir. İnşâî ifadeler, söz-eylem ilişkisinde olduğu üzere sözün muhatap üzerinde oluşturduğu etkileri ve sözün söylenme biçimini içerir.

Türkiye'de sözlü ve yazılı kültür hakkında yapılan çalışmalara rastlamak neredeyse mümkün değildir. Buna rağmen yapılan bazı çalışmalarda, sözlü kültüre ilişkin veriler değerlendirilerek tefsir çalışmalarında önemi vurgulanmıştır.[7] Bu çalışmaların yöntem konusunda pek çok açılımlar sağladığı söylenebilir.

Çalışmanın birinci bölümü büyük ölçüde bir kültür tarihi çalışmasıdır. Çalışma, ilk dönem kültürel yapısının ortaya konulabilmesi için, yer yer İslam tarihi kaynaklarına, bazı siyer kitaplarına ve İslam öncesi Arap tarihiyle ilgili kaynaklara başvurmayı gerektiriyordu. Konumuzla ilgili müstakil yazılmış bir eser olmasa da, İslam geleneğinde çeşitli eserlerde şifahî kültürle ilgili bulunabilecek pek çok bilgi mevcuttur. Bu bilgi ve rivayetleri konunun temellendirilmesi için kullandık. Ayrıca

7 Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi,* Tibyan Yay., İstanbul 1997; Salih Akdemir, "Kur'an Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslup Özelliği Üzerine", *İslâmiyât,* c. 5, sayı 1, 2002; Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar,* c. IX, yıl:1996; Özsoy, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi", *2. Kur'an Sempozyumu,* Bilgi Vakfı, 1995; Mustafa Ünver, "Kur'an'ı Anlamada Söz Merkezli Bir Vasatın Rolü", *İslâmiyât,* c. 6, Sayı I; Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği,* Kitâbiyât, Ankara 2002.

dile ilişkin Arapça yazılmış bazı eserlerin yanı sıra günümüzde yazılan eserlerden de yer yer yararlanma yoluna gittik. Bunun yanında kültür tarihine ilişkin yapılan bazı çalışmaların[8] düşüncelerimizin şekillenmesinde etkisi söz konusudur. Çalışmanın şekillenmesinde Walter J. Ong tarafından yazılan *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi* adlı eserin payı büyüktür. İslam kitâbiyâtında sözlü ve yazılı kültürün özelliklerine ilişkin oldukça önemli bilgilere rastlamak mümkündür. Özellikle Câhız'ın (ö. 255/869) eserlerinde bu ayrımın ortaya konulduğu anlaşılıyor. Edebiyat ve dil üzerine Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn, Kitabu'l-hayevân* adlı eserleri bu konuda anılmaya değer olan eserler arasındadır. Ayrıca İbn Haldûn'un (ö .808/1406) *Mukaddimesi*'nde yazı ve medeniyet arasında kurulan ilişkiler mânidardır. Bu eserlerin dışında klasik tefsir kaynaklarından, Ulûmu'l-Kur'an'a ilişkin eserlerden, geniş ölçüde istifade etmeye çalıştık. Sözün yazı aracılığıyla sabitlenmesiyle mesajda meydana gelen dönüşümler hakkında Paul Ricoeur'un *Interpretation Theory: Discourse and The Surples of Meaning* ve William A. Graham'ın *Beyond the Written Word-Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* adlı kitapları burada anılmaya değer olan eserler arasındadır.

2. GENEL ÇERÇEVE

2.1. Genel Olarak Dil

Dilin tanımı, mahiyeti, ne olup olmadığı, sınırları gibi konular ilk zamanlardan bu yana insanların ilgisini çekmiştir. Dil, insanın doğuşuyla beraber edinmeye çalıştığı, iletişim sağlamasına imkân veren çok yönlü ve karmaşık bir etkinlik olarak görülmektedir. İnsanın varlık âlemindeki yerini belirlemede temel bir ölçü olan konuşma yeteneği, insanın duygu ve düşüncelerini açığa vurması ve başkalarıyla iletişim kurmasına imkân tanımaktadır. Bu açıdan dile çok yönlü, değişik açılardan bakıldığında ise başka nitelikleri ortaya çıkan, bazı sırlarını bugün de çözemediğimiz karmaşık bir yetenek olarak bakı-

8 William A. Graham, *Beyond the Written Word, Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge Universty Press, Kanada 1987; Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul 1993; Roger Chartier, *Yeniden Geçmiş*, çev. Lale Arslan, Dost Kitabevi Yay., Ankara 1998; Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. Alâeddin Şenel, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999; Jan Asman, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001; Florance Dupont, *Edebiyatın Yaratılışı: Yunan Sarhoşluğundan Latin Kitabına*, çev. Necmettin Sevil, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001; Barry Sanders, *Öküzün A'sı: Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*, çev. Şehnaz Tahir, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.

labilir.[9] Dilin karmaşık özellikler göstermesi ve çok yönlü olması, dilin doğasına ilişkin belli bir tanımın yapılmasını da zorlaştırmaktadır.

Dil, bizi aynı zamanda biçimlendiren ve bizden ayrı düşünülmesi mümkün olmayan bir olgu olarak karşımıza çıkar. İnsanoğlu konuşmayı öğrenerek büyür; çevresinin ve kültürünün ona sunmuş olduğu bilginin yanı sıra kendisi hakkındaki bilgilerle kuşatılmış durumdadır. Dolayısıyla insan çevresini, dilinin kendisine sunduğu ölçüde yaşayıp yorumlamaktadır.[10]

Dilin en temel işlevi insanlar arasında bir anlatım ve anlaşma yöntemi olmasıdır. Dil, bu işlev sayesinde insana özgü eklemli seslerle bildirişim[*] ya da iletişim sağlamaktadır.[11] Dolayısıyla dilin en önemli işlevi, insanlar arasında bildirişimi yani anlaşmayı sağlamış olmasıdır. Dilin bu anlaşmayı sağlayabilmesi için, dil üzerinde ortak bir uzlaşının olması gerekmektedir. Bu uzlaşı sayesinde dil insanların anlaşmasına ve kendi aralarında iletişim sağlamalarına imkân tanımaktadır.[12] Zaten üzerinde uzlaşı olmayan bir dille anlaşma mümkün olmamaktadır. Bu açıdan dil, üzerinde anlaşma sağlanan bir dizge[*] olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise dili kullananların gönderme yaptığı temeldir. Söz ise dildeki uzlaşımların yansımasıdır.[13]

Dile ilişkin pek çok tanım yapılmıştır. Dil, genel olarak bir göstergeler[*] sistemi olarak tanımlanmaktadır. Bu bakımdan dil, her zaman bir şeyler hakkında olmak zorundadır. Genel olarak göstermeyi kolaylaştırmak amacıyla ifadelerin sistemli bir düzene sokulmasına dil adı verilmektedir.[14] Ayrıca insanların birbirleriyle iletişim kurmak

9 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim,* TDK Yay., Ankara 1990, c. I, s. 11.
10 Şerif Mardin, *İdeoloji,* İletişim Yay., İstanbul 1995, s. 94.
* Bildirişim kelimesi, konuşan kimse ile dinleyici arasında bildiri alışverişi veya karşılıklı bildiri aktarımı, kısaca bildirim eyleminin çift yönlü gürünümü anlamlarına gelmektedir. Bk. Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü,* Multilingual Yay., İstanbul 2002, s. 43.
11 Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri,* Multilingual Yay., İstanbul 1998, s. 57.
12 Nermi Uygur, *Kültür Kuramı,*Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996, s. 16.
* Bir dilbilim terimi olarak kullanılan dizge kelimesi bölümleri çeşitli ilkeler uyarınca birbirine bağlı düzenli bütün veya yapı olarak tanımlanmaktadır. Bk. Vardar, *Açıklamalı Dilbilim,* s. 79.
13 Vardar, *Dilbilimin Temel,* s. 49.
* Gösterge kavramı, kendi dışında bir şey gösteren her türlü nesne, varlık ya da olgu; özel olarak ise dilsel bir gösterenle bir gösterilenin birleşmesinden ortaya çıkan birim olarak tanımlanmaktadır. Somut bir örnek vermek gerekirse yıldız kelimesi bir göstergedir. Bk. Vardar, *Açıklamalı Dilbilim,* s. 106.
14 H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri,* çev. Mehmet Dağ, Etüt Yay., Samsun 2000, s. 74.

birbirlerine duygu ve düşüncelerini aktarmak, anlatmak amacıyla kullandıkları sesli ya da yazılı göstergeler dizgesi olarak da tanımlanmıştır.[15] Bir arada yaşamaktan doğan bildirişim ve iletişim ihtiyacının sistemli hale gelmiş ifade biçimi olarak tanımlanmasının yanı sıra, düşünce ve duyguların ifade edilmesi için formüle edilmiş, kendine özgü kuralları bulunan işaretler ve sesler topluluğu şeklinde de tanımlanmaktadır.[16] Daha geniş bir tanım ise şöyle yapılmıştır. Bir kavram ya da anlamsal içerikle (gösterilen) bir sessel imgeden oluşan (gösteren) gösterge dediğimiz uzlaşımsal nesnelerin kullanıldığı bir dizge olarak tanımlanmaktadır. Dikkat edilirse, bu tanımda dilin kendi iç yapısının açıklandığı görülür.[17]

Ayrıca dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan doğal bir vasıta, kendine özgü birtakım kuralları bulunan ve bu kurallar çerçevesinde gelişen dinamik bir yapı, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış gizli anlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş bir olgu olarak tanımlanmıştır.[18] Dil, sözlü ve yazılı olarak iletişimde kullandığımız, doğduğumuzda hazır bularak edinmeye başladığımız, doğrudan doğruya insana özgü bir yapıdır.[19] Şüphesiz insana ait olan konuşma yeteneği, insan bilincinin en önemli araçlarından biridir ve yazı kültüründen önce insanın gündemine girmiştir.

Dilin kaynağına ilişkin sorunlar[20] ilk zamanlardan beri insanları düşünmeye sevk etmiştir. Sorunu kutsal kitapların açıklamaları

15 Ramis Dara, *Yazılı Anlatıma Giriş*, Asa Yay., Bursa 2000, s. 47.
16 Aksan, *Her Yönüyle Dil*, c. I, s. 51.
17 Doğan Günay, *Dil ve İletişim*, Multilingual Yay., İstanbul 2004, s. 14.
18 Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, İstanbul 1982, s. 3.
19 Aksan, *Anlambilim-Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin Yay., Ankara 1999, s. 13.
20 Dilin kökenine ilişkin tartışmaları şu şekilde özetlemek mümkündür. Mitolojik/Teolojik Açıklama: Buna göre nesnelerin isimlerini Âdem'e Allah öğretmiştir. İslam ve Hristiyanlıkta yaklaşık olarak aynı görüş hâkimdir. Mimolojik/Spekülatif Açıklama: Buna göre doğada bulunan sesler insanlara esin kaynağı olmuştur ve bütün seslerin bunlardan ortaya çıktığı düşüncesi savunulmuştur. Kültürel/Antropolojik Açıklama: Belirli bir dille, onu konuşan milletin dili arasında diyalektik bir ilişkiyi savunan görüştür. Buna göre her dilde o dile özgü bir dünya görüşü saklıdır. Empirist/Davranışçı Açıklama: İnsanda bulunan dil yetisi insan tarafından deneyimlerle ve duyu yetisiyle kazanılmıştır. Rasyonalist Açıklama: Bu düşünceye göre dil yetisi, duyu deneyimi aracılığıyla açıklanamayacak birtakım özelliklere sahiptir. İnsandaki konuşma yeteneğinin insanın düşünme gücünden asla ayrılamayacağını iddia eder. Evrimsel/Biyolojik Açıklama: Bu görüşe göre insan, evrimsel sürecinde birtakım fiziki değişimlerin -beynin irileşmesi vb.- sonucu olarak konuşma yeteneğini kazandığı düşüncesi vardır. Daha geniş bilgi için bk. Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Yay., İstanbul 2003, ss. 20-29.

çerçevesinde anlayanlar olduğu gibi,[21] insanın doğasında bulunduğunu söyleyenler de vardır. Herder ile Wilhelm von Humboldt, dilin temelde insanî bir şey, insanın da temelde dilsel bir varlık olduğunu göstermişlerdir.[22] Dil, insanın doğuştan getirdiği ve bu anlamda doğasında bulunan bir özelliktir. Bu vasfın yanı sıra yaşayarak öğrenilen bir tarafının olduğu da bir gerçektir. Bu açıdan dil için, tarih içinde gelişen ve tarihsel bir gerçekliğinin olduğu söylenebilir. Bu tarihsel gerçeklik, zaman içinde bir toplumun kültürüne, geleneklerine düşünce yapısına bağlı olarak gelişip, dönüşmektedir. Dil dizgesi de toplum yaşamında benzer bir işlev yerine getiren, bir başka deyişle anlam aktaran, bildirişim sağlayan, başka dizgelerle bir takım ortak özellikler taşıyan birçok düzey içermektedir. Bu açıdan dil dizgesi, kendine özgü birtakım işleyiş kuralları bulunan, dış etkenlerin yani kültürün, tarihin vb. az çok dili belirlemesine rağmen, belli bir özerkliğe de sahiptir. Bu açıdan bakılırsa dil, az sayılabilecek unsurlarla daha çok anlam iletebilen bir yapıdadır.[23]

İnsanı diğer varlıklardan ayıran konuşma yeteneği insanla beraber ortaya çıkmaktadır. Bu, bütün insanlarda mevcut bir özellik olmasına karşın, her dilin diğer dillerden farklı olması dilin biçimiyle ilgilidir. Dil duyusu doğuştan verilen bir özelliktir. Her dilin kendisine ait olan form duyusu (biçim duyusu) ise sonradan kazanılan, insanların kendi ana dilleri sayesinde elde ettikleri bir özelliktir.[24] Az önce bahsettiğimiz gibi insan, kendi dilini doğuşuyla birlikte kazanamaz; ancak dil

21 Burada genellikle dilin uylaşıma (ıstılâhî) mı? Yoksa vahye mi? (tevkîfî) dayandığı çerçevesinde tartışma sürdürülmüştür. Bu tartışmalarda 1. Dilin vâzı'ı Allah'tır. Bu görüşü Eş'ârî ve takipçileriyle, İbn Furek savunmuştur. Bu görüş sahipleri dilin ortaya çıkmasında Allah tarafından eşyanın isimlerinin Âdem'e öğretilmesinden bahseden ayeti, düşüncelerini desteklemek için öne sürmektedirler. Ayet meâlen şöyledir: *"Âdem'e isimlerin tümünü öğretti, sonra onları meleklere sunup: 'haydi, doğru iseniz onların isimlerini bana söyleyin,' dedi."* Bakara, 2/31; 2. Dilin vâzı'ı beşerdir. Ebû Hâşim ve Mutezîle'den bir grup bu görüşü benimsemiştir. Bunların ileri sürdüğü ayet ise meâlen şöyledir. *"Biz her elçiyi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açıklasın. Allah dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola iletir. O azizdir, hikmet sahibidir."* İbrahim, 14/4; 3. Bu konuda diğer bir görüş ise, dilin başlangıcının tevkîfî -yani dilin Allah'ın insana öğretmesiyle başladığını- bundan sonra ise ıstılâhî olduğunu öne sürer. Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-lûğa,* Dâru'l Fikr, ts., C. I, ss. 7-13; Seyyid Muhammed Sıddık Hân el-Kinnevcî (ö. 1307/1890), *el-Bulğa fî usûli'l-lûğa,* Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1988, ss. 72-80.

22 Hans-Georg Gadamer, "İnsan ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil Gelenek ve Yorum,* Derleme ve Tercüme: Hüsametin Arslan, Paradigma, İstanbul 2002, s. 66. İnsana ilişkin tanımlarda bunun izlerini görmek mümkündür. Aristo insanı *logosa sahip canlı bir varlık* olarak tanımlamıştır. Burada logos akıl ve konuşma yetisi anlamında kullanılmaktadır. Gadamer'e göre buradaki asıl anlam logos yani dildir. Aynı eser, s. 65.

23 Vardar, *Dilbilimin Temel İlke,* s. 18.

24 Bedia Akarsu, *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 28.

duyusunu, dile olan doğal eğilimini, konuşma ve dil becerisini içinde taşır. Çocuk kendisinden bağımsız olan bir dil içinde doğar ve bu dünyadan koptuğu zaman da, dil bu canlılığını sürdürür. Dolayısıyla dil, insanların sonluluğunu aşan bir varlığa sahiptir.[25] Câhız, dilin (kelam) insanları diğer canlılardan ayıran ve insanın kendisini ifade etme konusunda önemli bir araç olduğunu vurgular. *"Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık..."*[26] ayeti hakkında yaptığı yorumda, insanların dilleri sayesinde diğer varlıklardan üstün olduğunu ve bu dil aracılığıyla düşünme özelliğinin bahşedildiğini ifade eder.[27] Dil sadece üzerinde konuşulan ve anlaşılan bir araçtan öte aynı zamanda etkili bir biçimlendirme aracıdır. Çevremizde yaşadığımız olayları ve olguları resmettiği gibi ona ilişkin birtakım tasavvurları biçimlendirip yorumlamaktadır. Bu ise, insanlara dış dünyayı öznel biçimde algılayıp anlatmalarını sağlayan bir tür düşünsel çerçeve sunar. Bu nedenle dil, hem yansıtıcı hem de inşâ edici bir işleve sahiptir.[28] Dilin biçim ve muhteva açısından taşımış olduğu özellikler, bildirişim koşullarıyla yakından bağlantılıdır. Bu durum hem sözlü hem de yazılı dil için geçerlidir. Mesela bilimsel bir konunun, uzmanlara hitap eden bir dergide ele alınmasıyla, aynı konunun uzmanlara yönelik olmayan bir dergide ele alınması farklı olacaktır. Yine aynı konunun öğrenciye anlatılması, gazete köşesinde geniş okur kitlesine aktarılması, değişik anlatım biçimlerinin benimsenmesini gerektirir.[29]

Yukarıda bahsettiğimiz gibi dil, sadece malûmat ve iletişim için kullanılan bir araç olmaktan öte aynı zamanda düşüncenin içinde şekillendiği bir yapıdır. Dil, iletişim ve bilgi amaçlı kullanılır, fakat dilin sadece malûmat iletmek için kullanılması veya böyle algılanması ilişkilerimizi büyük ölçüde naif kılacaktır. Bunun da ötesinde dil, başka amaçları ve iletişim biçimlerini kendi içinde taşımaktadır. Dil insanlar tarafından oluşturulan düşünce ve tasavvurları içinde taşıdığı kadar, bunların oluşmasına aynı zamanda kaynaklık etmek-

25 Akarsu, *age,* s. 47.
26 İsra, 17/70
27 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/868), "Risâletü tafdîli'n-nutk ale's-samt", *Resâilu'l-câhız–er-resâilu'l-edebiyye,* Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrût 1991, s. 304. Câhız kitabında, sözün insanları diğer canlılardan ayıran, onlardan üstün kılan ve insanların ihtiyaçlarını ifade etme aracı olduğunu belirtir. Ayrıca sözün Allah'a şükretmede önemli bir işlev gördüğünü ele alıp incelemektedir. Bk. *Aynı eser,* ss. 301-304.
28 Vardar, *Dilbilimin Temel İlke,* s. 17.
29 Günay, *Metin Bilgisi,* Multilingual Yay., İstanbul 2001, s. 26.

tedir. Bu açıdan dil, çok yönlü çağrışımları olan insanlara malûmat ileten, malûmat iletirken başka işlevlere de sahip olan canlı bir yapı olarak tasavvur edilebilir.[30]

2.2. Dil-Kültür İlişkisi Üzerine

Hepimiz, yaşadığımız dünyada belli bir kültür, gelenek ve buna bağlı olarak belli bir dil içerisinde hayatımızı sürdürürüz. Konuştuğumuz dili, kültürel arka planından ve değerlerinden ayırmak neredeyse imkânsızdır.[31] Kültür de kendisini dil aracılığıyla ortaya koymasından dolayı kültürü tanımak, bir anlamda kültürün taşıyıcısı olan dili tanımakla eşdeğerdir.

Kültür kelimesi ve tanımı tartışmalı olmakla beraber bir toplumun geçmişten bu yana taşıyageldiği değerleri, medeniyeti, bu medeniyet içinde ortaya çıkan birtakım sosyal yapılanmaları içermektedir. Ayrıca kültür, insanların toplum etkinlikleri ve bir toplumun kendisi anlamlarında kullanılmaktadır.[32] Kültürü bir anlamda insanın ortaya koyduğu her şey, doğaya karşı insanın ürettiği bütün etkinlikler olarak tanımlayabiliriz.[33] Kültürü, ayrıca insanın anlam arayışı olarak da görebiliriz. Bu anlam arayışında insanın karşısına dil çıkmaktadır. Anlamlı bir etkinlik, ancak etkili dil kullanımı ve kavramlaştırma sayesinde olabilmektedir. Dolayısıyla kültürü, insanların ortaya koyduğu maddi ve manevi, bütün anlamlı yapılar olarak tanımlayabiliriz. Bu anlamlı yapıların oluşumunda kültürün içinde şekillendiği dilin önemli bir payının olduğu söylenebilir. Kültürlerin kuşaktan kuşağa aktarılması ve öğrenilmesi dil sayesinde gerçekleşmektedir. Kültürle dil birlikte gelişip birbirini şekillendirmesinden dolayı ikisini ayırmak imkânsızdır. Dolayısıyla toplum ve kültürde olanlar dil aracılığıyla ortaya konulup açıklanabilmektedir. Dilde neler varsa, toplum ve kültürde bunun asılları vardır. Kültür ve dilin gelişimi arasında karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Şayet bir toplumun dili gelişemiyorsa veya zenginlikten mahrum ise, o toplumun kültürü de aynı şekilde zenginlikten mahrum anlamına gelir.[34]

30 Jasques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul 1998, ss. 33-34.
31 John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlambilim ve İletişim*, çev. Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 56.
32 Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s. 95.
33 Güvenç, *age*, s. 96.
34 Güvenç, *Kültür Konusu ve Sorunlarımız*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s. 48.

Dili toplumsal bir tezahür ve toplumun aynası olarak gören düşünürler de vardır.[35] Buna göre bir toplum ve uygarlığın bütün değerlerinin –kültürel, bilimsel vb.– toplumun dilinde saklı olduğu dile getirilmektedir. Özellikle her sözcük kültürel bir arka plana sahiptir. Bir milletin yaşayış biçimi, inançları, gelenekleri, dünya görüşü, çeşitli nitelikleri ve hatta tarih boyunca bir toplumda meydana gelen çeşitli olaylar üzerinde hiçbir bilgimiz olmasa da, yalnızca dilbilim incelemeleriyle, bu dilin söz dağarcığının derinliğine inerek bütün bu konularda çok değerli bilgilere sahip olabiliriz. Her dil belli bir toplum içinde, kendine özgü bir kültürel çerçevede biçimlenir; işlevini böyle bir çerçeve içinde yerine getirir. Farklı kültürlerin geliştirmiş oldukları dillerin her birinin kendine ait düşünce biçimlerine sahip olmaları burada anılmaya değerdir. Bu nedenle her dil, belli bir toplum ve kültürü yansıtmaktadır.[36] Bu açıdan herhangi bir toplumun dile dayalı alışkanlıklarını ve kültürünü birbirinden ayırmak imkânsızdır. Çünkü kültür ve dil birbirine bağlı olmasından dolayı her sözcüğün arkasında belli bir kültür ve eşyayı algılama biçimlerinin formları yatmaktadır.[37] Bu bağlamda Arapçanın evreni ele alış tarzıyla Arapça dışında herhangi bir dilin evreni ele alış tarzı farklıdır. Dünya görüşü ve anlam evreni bir anlamda toplumun dilinde saklıdır.[*]

35 Bu düşünürlerin başında ilk akla gelen filozoflar W. von Humboldt ve L. Wittgenstein gelmektedir. Humboldt dil ile o dili konuşan ulus arasında diyalektik bir ilişki bulunduğunu savunur. Wittgenstein ise, dil oyunları ve hayat formları kavramlarıyla, belirli bir doğal dil ile o dili konuşan toplumun kültürü arasındaki ilişkiye değinir. Bk. Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, s.19; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, c. I, s. 64.

36 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve Diğerleri, Kitabevi, İstanbul 1999, s. 20; Vardar, *Dilbilimin Temel*, s. 16. Kur'an-ı Kerim'de cennetin, çölün çaresiz ve fakir insanlarınının sahip olmayı istedikleri nimetler bakımından; devamlı gölge veren, belli mevsimlerde kurumayan ve hemen toprak üzerinde yayılıp akan, suları tatlı nehirlerle bezeli, her çeşit yiyecek ve içeceğin bol olduğu yer şeklinde nitelendirilmesinde bedevî Arab'ın eşyaya bakış ve algılama biçiminin izlerini görmek mümkündür. Bk. Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993, s. 22.

37 Vardar, *Dilbilimin Temel*, s. 16.

* Kültürler arası farklar kutsal kitap metinlerin çevirilerinde dikkate alınmaktadır. Meksika yaylalarında yaşayan Kızılderililer için, bunların denizi tanımadıkları düşüncesiyle, İsa'nın denizin üzerinden değil, bir bataklık üzerinden geçtiğini söylemek gerekmiştir. Eskimolar için yapılmış çevirilerde ise "Tanrım, bugünkü ekmeğimizi ver bize!" yakarısı, Eskimolar ekmek tanımadığı için "Bugünkü balığımızı ver!" diye aktarılmıştır. Ayrıca Hz. İsa için kullanılan "Tanrı'nın kuzusu" deyimi ise "Tanrı'nın foku" şeklinde çevrilmiştir. Bk. K. Reiss, *Texttp und Übersetzungsmethode: der Operative Text*, Hedidelberg, J. Gross Verlag, 1976, s. 25' den aktaran Akşit Göktürk, Çeviri: *Dillerin Dili*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1994, s. 69.

İnsanların dünya görüşleri ve evrene bakışları da bir ölçüye kadar dil tarafından belirlenmektedir. Dil insanın evrene bakışını, onu bütün ve parçalar olarak algılama biçimini belirlemekte ve bunun için katkıda bulunmaktadır.[38] Kültürler arası farkları, belki en temel düzeyde dillerin kavramsal vurgularındaki farklarda görmek mümkündür.[39] Dolayısıyla dil, dünya görüşü ve kültür arasında özlü bir bağ vardır ki bunların birbirlerinden ayrılması mümkün değildir. Başka bir deyişle bunların birbirleriyle özdeş olduğunu, birbirlerini belirlediğini söyleyebiliriz.[40] Şâtıbî (ö. 790/1388) İslam şeriatı'nın Arabî karakterde olduğunu, Kur'an'ın bu Arabî karaktere uygun olarak indirildiğini belirterek Kur'an'ın anlaşılmasında bunun göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgular.[41]

> İslam şeriatı'nın anlaşılmasında ümmîlerin –ki bu ümmîler Kur'an'ın kendi dilleriyle indirildiği Araplardır– üzerinde anlaştıkları (oydaştıkları) konulara uymak gerekir. Arapların dillerinde süregelen bir örf varsa, İslam şeriatı'nın anlaşılmasında bunlardan ayrılmak mümkün değildir. Üzerinde anlaştıkları herhangi bir örf olmasa bile Arapların bilmediği bir şeyle, şeriat'ın anlaşılmasına, doğru bir yaklaşım olarak bakılamaz.[42]

Kısaca Şâtıbî dilin belli bir örf ve kültür içerisinde şekillendiğini söyleyerek Kur'an'ın anlaşılmasında bunun dikkate alınması gerektiğini dile getirmektedir. Her birimiz farklı kültürlerde yaşama potansiyeliyle dünyaya geliriz. Fakat geldiğimiz ortam kültürel anlamda farklılıklar taşır. İnsanın doğup büyüdüğü ortam kişinin karakterine ve davranışlarına damgasını vurur.[43] Bu açıdan bir gelenek ve kültürün dili, o kültürün ve milletin geleneklerinden, dünya görüşünden bağımsız olamaz. Bu dünya görüşü dili belirlemekte ve geliştirmektedir. Herhangi bir toplumun kültür ve gelenekleriyle birebir şekillenen dil, o kültürün taşıyıcısı ve düşüncelerin aktarıldığı bir araç olmaktadır. Bunu gerçekleştirebilen bir dilin dünya tarihine çıkışı, insanın gelişmesinde önemli bir rol oynar, onun en yüksek ve olağanüstü

38 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu-Tekvînu'l-akli'l-arabî,* çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 104.
39 Mardin, *İdeoloji,* s. 99.
40 Nermi Uygur, *Dilin Gücü,* Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001, s.83.
41 İbrahim b. Mûsa Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa,* Dâru'l-Meârif, Beyrût 2001, c. II, s. 373.
42 Şâtıbî, *age,* c. II, s. 391.
43 Richard Leakey, Roger Lewin, *Göl İnsanları,* çev. Füsun Baytok, Tübitak Yay. İstanbul 2000, s. 180.

gelişmelerine temel teşkil eder.[44] Bu anlamda her bireyin kendi hayatı ile söz dağarcığı arasında bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Bir toplumun hayatında günlük ilişkilerinde neler önemliyse ona ilişkin söz dağarcığının buna bağlı olarak değişebildiğini söyleyebiliriz. Tarımla uğraşan bir toplumun, tarıma ilişkin geniş bir söz dağarcığının bulunması bu bahsettiğimiz özellikle yakından ilişkilidir.[45]

Aslında hangi dil olursa olsun, insanın evrene bakışı, onu bütün ve parçalar olarak algılaması dil tarafından belirlenmektedir. Bu açıdan dil, insanın eşyaya bakışını belirlemede etkin bir role sahiptir.[46] Burada örnek vermek gerekirse Eskimolarda karla ilgili, türlerini, dönüşümlerini ve birikim şekillerini ifade eden o kadar çok sözcük var ki insanı şaşırtmaktadır. Eskimolar karla ilgili bu kadar fazla sözcükle kar olgusu hakkında sıcak bölgelerde yaşayan topluluklardan çok daha fazla bilgili olduklarını göstermektedir. Sıcak bölgelerde yaşayan insanlar da sıcağın dönüşümü, türleri, zaman ve mekân olarak değişimiyle ilgili olarak pek çok kelime dağarcığına sahiptirler.[47] Arap insanının karla ilgili tek kelimesi yine kardır.[*] Es-

44 Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 42.

45 Günay, *Dil ve İletişim*, s. 22. Kur'an'ın çoğu kez anlatımlarını ve benzetmelerini Arapların gündelik hayatlarında gözlemledikleri olgulardan seçmesi burada zikredilebilir. Yağmurun yağmasıyla yerin tekrar yeşermesi ve ürününü vermesi, otlattıkları hayvanların yünlerinden ve derilerinden çadırlar, yaz-kış giyecek ve yiyecek elde etmeleri, hatta bazı metaforlarını -kadının bir tarlaya benzetilmesi veya yapılan amellerin ekin metaforuyla aktarılması vb.- tarım hayatından seçmesi burada anılmaya değer bazı anlatımlardır. Bakara, 2/223; En'âm, 6/136; Vâkıa, 56/63; Nahl, 16/80.

46 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 104.

47 Eskimo dilinde karı çeşitli açılardan belirleyen çok sayıda sözcük dağarcığı mevcuttur. Örneğin "aput" yerdeki kar, "gana" yağmakta olan kar, "pigsirpog" rüzgârda savrulan yerdeki kar, "gimugsug" bir kar savruntusu anlamında kullanılmaktadır. Bu konuda bk. Günay, *age*, s. 17. Kur'an da sıcakla, daha doğrusu cehennemle ilgili olarak kullanılan kelimelere bakıldığı zaman sıcak çöl ikliminin dili belirleyip şekillendirmesinde ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Günlük yaşamı derinden etkileyen olayların ayrı ayrı adlandırılması önemli bir özelliktir. Kur'an'da cehennem için sakar, nâr, cahîm, cehennem, hutame vb. kelimelerin kullanılması Arap toplumunun algısında sıcaklıkla ilgili olarak geniş bir kelime dağarcığının varlığı dikkat çekmektedir. Fakat soğukla ilgili kelimelerde bu dağarcığın zayıf olduğunu görmekteyiz.

* Kar için sadece Arapçada tek bir kelimenin kullanımı bu görüşü destekler mahiyettedir. Kar yağması, hoşlanmak, gönlün ferahlık duyması, ıslatmak, buz ile soğutmak ve dondurmak, buz gibi kelimeler (suyun donması ve buz için ce-me-de kelimesi de kullanılmaktadır) için aynı kelime ve türevlerinin kullanılması Arapların karla ilgili kelime dağarcıklarının az olduğunu göstermektedir. Kar yağan yer için kullanılan karlı kelimesi aynı kökten gelen kelime ile karşılanmaktadır. Türkçe de ise biz kar ve türleri için tipi, çığ vb. kelimeler kullanırız. Bk. Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr (ö. 711/1312), *Lisânu'l-arab*, Dâru Sadr, Beyrût 1990, c. II, ss. 222-223; Ebû'l Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (ö. 395/1005), *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1991, c. I, ss. 385-386.

kimoların da sıcakla ilgili kelime dağarcıklarının çok sınırlı olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla çöl bölgeleriyle buzul bölgelerinde tabiat şartları farklı olması dillerine yansımaktadır. O halde dil, sadece tabiat şartlarını yansıtmakla kalmamakta aynı zamanda bu yansımayı bünyesinde taşıyarak farklı zaman ve mekânlara taşımaktadır. Bu yapısıyla da, sahiplerinin eşyaya bakışlarını belirlemede temel, hatta nihaî bir faktör olarak rol oynamaktadır.[48] Dolayısıyla kavramlar için ne kadar çok kelime varsa, o kavramlar o kadar önemlidir. Arapçada deveyi ifade etmek için çok sayıda kelimenin bulunmasını buna bağlayabiliriz. Hatta Arapçanın deve ile ilgili en zengin kelime dağarcığına sahip olduğu dile getirilmektedir. Bu kelimelerden bazısı 'cemel', 'ibil', 'nâqa', 'baîr', 'hecin', 'fâlic' ve 'buht' kelimeleridir.[*] Fakat devenin önemi azaldıkça, bu kelime dağarcığının da zayıfladığı görülmektedir. Araplar çöl şartlarında dayanıklı bir hayvan olması ve birinci derecede işlerini görecek yardımcıları olmasından dolayı gerektiğinde işlerini bile onun istekleri doğrultusunda düzenlemişlerdir. Mesela rivayetlere göre halk, sivrisinek sokmasından dolayı büyük rahatsızlık duyar. Saîd b. Vakkâs'ın durumu Hz. Ömer'e mektup yazarak bildirmesi üzerine Hz. Ömer cevabında, Arapların deve ile hemhâl olduklarını, deveye yarayan yerlerin onlar içinde iyi geleceğini, bundan dolayı konaklama yerinin acımtırak ot biten bir yer olarak seçilmesi tavsiyesinde bulunması devenin önemini göstermesi bakımından anılmaya değerdir.[49]

48 Eskimo diline İncil çevrilirken "İnsan balçıktan yaratıldı." yerine, balçık kelimesinin bilinmemesinden dolayı "İnsan buzdan yaratıldı." şeklinde çevrilmesi konumuz açısından anlamlıdır. Bk. Günay, *Dil ve İletişim,* s.17; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu,* ss. 107-108. Arapçada kılıç denen nesnenin türlerini ve biçimlerini tanımlamak için başka hiçbir dilde rastlanmayan sözcük bulunmasının, bu dillerin evreni ele alış biçiminden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Dara, *Yazılı Anlatıma Giriş*, s. 23.

* Bu adlandırmalar devenin yaşı, cinsi, rengi, cinsiyeti, işlevselliği vb. fiziki özellikler yönünden yapılmıştır. Cemel kelimesi erkek deve için kullanılmaktadır. Cinsiyet ayırt etmeden tek bir deveye baîr, dişi deveye nâka, tek hörgüçlü deveye ırab, çift hörgüçlü deveye fâlic veya buht iyi koşan veya yarış devesi içinde hecin adı verilmiştir. Bk. Ahmet Önkal, Nebi Bozkurt, "Deve", *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, s. 223.

49 Arap dilinde deve ile çok sayıda farklı adlandırmaya rastlanıldığı belirtilmektedir. Bu ise devenin Arap kültüründeki yerinden ve öneminden kaynaklanmaktadır. Bk. Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, s.34; Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası,* s. 57. Bazı halkların önemsedikleri şeyler için çok sayıda sözcüğe sahip olmaları düşündürücüdür. Mesela tatlı patates yetiştiren bir halkın bu konuda çok sayıda sözcüğe sahip olduğu görülmüştür. Günay, *age,* s. 21; Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî (ö. 279/895), *Futûhu'l-buldân*, Müessesetü'l-Meârif, Beyrût 1987, s. 388. Deve ile ilgili olarak daha geniş bilgi için bk. Ahmet Önkal, Nebi Bozkurt, agm, ss. 222-226.

Dilin sınıflandırma fonksiyonu çeşitli toplumlarda değişiklik göstermektedir.[50] Toplumlar kendilerine göre bazı nesneleri sınıflandırarak onları önem sırasına göre değerlendirirler. Bir toplum için anlamlı olan bir nesne diğer toplum için anlamsız olabilir. Mesela Türkiye'den örnek vermek gerekirse Karadeniz dışındaki bölgelerde mısırla ilgili kelime dağarcığı bir kaç kelimeyi geçmezken Karadeniz (Rize) bölgesinde kırkı aşkın kelime kullanılmaktadır.[51] Dolayısıyla toplumun içinde yaşadığı gerçeklik, gelenekler, diline ve düşüncelerine yansımaktadır. Yeryüzünde ne kadar konuşulan dil varsa o kadar kültür ve buna bağlı olarak o topluma özgü bir anlam evreninin olması pek doğaldır. Bu açıdan hiçbir insanın, kendisine yabancı bir anlam evrenini tam olarak anlaması ve o dilin dünya görüşü içine girmesi hemen hemen imkânsızdır. Çünkü kendi içinde yetiştiği dil ve kültür, ona belli bir yön ve belli bir anlam dünyası sunmuştur.[52] Bu açıdan bakıldığında dile sırf bir düşünme aracı olmayıp düşüncenin onun içerisinde şekillendiği bir kalıp olarak bakılabilir. Bir çocuk düşünmeyi kendi toplumunun dilini, kendisine sunduğu imkânlar aracılığıyla öğrenir. Yine aynı şekilde çocuğun düşünce dünyasının da ana dilinin kendisine sunduğu imkânlarla sınırlı kalacağını söyleyebiliriz.[53] Burada düşünce ve dil arasında önemli bir ilişkinin varlığı göze çarpmaktadır.

Kelimelerin kullanımları kültürlere ve toplumlara göre değişiklik gösterebilmektedir. Bir kavram bir kültürde olumlu bir anlama sahipken aynı kelime başka bir kültürde olumsuz bir anlama gelebilmektedir. Bu konuda örnek vermek gerekirse "tiran" ve "korsan" kelimeleri

50 Örneğin Eskimoların kar ve soğuk ve bir dereceye kadar da denizle ilgili geniş bir sözcük dağarcığı mevcut iken, kum için böyle bir imkânları yoktur. Bedevî Araplarda çevrelerini saran kum, önemli bir taşıt aracı olan deve ve önemli besin maddeleri olan hurma için değişik eş anlamlı sözcükler mevcuttur. Her iki toplum da yaşamları için önemli olanları isimlendirmiş, en önemli olanları daha da derinliğine işlemiştir. Değişik toplumlarda aynı nesnelerin değişik anlamları, sınıflandırma işinin tüm kültüre bağlı bir işlem olduğunu gösteriyor. Bizim için ve başka bir toplum için buğday en önemli gıda maddesidir. Fakat Doğu Asya toplumları için bunun fazla bir anlamı yoktur. Özetle sınıflandırma toplumdan topluma değişen bir işlemdir. Bunun da ötesinde belirli bir kültürün içinde her grubun kendine göre bir sınıflaması vardır. Mardin, *İdeoloji*, ss. 99-100.

51 Dücane Cündioğlu, "Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 229.

52 Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı*, s. 64.

53 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 105.

verilebilir. Türkçe kullanımlarında "tiran" kelimesi çevresine ve halkına zulmeden kişi anlamına gelmektedir. "Korsan" ise yasal iş yapmayan anlamında eylemlerini onaylamadığımız kişi anlamında kullanılmaktadır. Eski Yunanlılarda ise bu kelimeler Türkçede olduğu gibi olumsuz bir anlam içermiyordu. Aynı zamanda bu kelimeler toplum tarafından ayıplama ve kınama unsuru taşıyan kelimeler değildi.[54]

2.3. Kur'an-Dil İlişkisinin Mahiyeti Üzerine

Kur'an-ı Kerim, tarihin belli bir döneminde, belli bir topluma Arapça olarak vahyedilmiştir. Arapça olarak vahyedilmiş olması, esasen vahyin anlamı ve indiği toplumda konuşulan dil dizgesi arasında bir aykırılığın olmaması anlamına gelir. Böyle bir aykırılığın olması durumunda vahyin mesajının anlaşılması mümkün olmazdı. Dolayısıyla Kur'an'ın kendisine muhatap seçtiği insanlarla anlaşabilmesi ve anlamlı bir ilişki kurabilmesi, onların diliyle seslenmesini zorunlu kılmıştır. Zaten Kur'an sıkça kendisinin "*Arapça bir Kur'an*"[55] olduğunu vurgular. Bu ifadelerden anlaşılıyor ki Kur'an'ın anlaşılması Arapça oluşuna bağlıdır. *"Elif Lâm Râ. Bunlar apaçık kitabın ayetleridir. Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik ki anlayasınız."*[56]

Kur'an'ın Arapça vahiy olması, konuşulan dil dizgesiyle vahyin dil dizgesi arasında aykırılığın bulunmadığı anlamına gelir. Kur'an için toplumun dilsel alışkanlıklarını birebir yansıtmasından söz edebiliriz. Kur'an'ın ilk hitap çevresinin dilini kullanmış olması her şeyden önce mesajın anlaşılabilmesinin zorunlu şartıdır. Kur'an'ın dilden en

54 John Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, çev. İbrahim Emiroğlu, Abdülatif Tüzer, Ankara Okulu Yay., s. 47.

55 *Arapça Kur'an* nitelemesi için bk. Yûsuf, 12/2; Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3; Şûrâ, 42/7. Bu ayetlerde Kur'an'ın Arapça oluşuna vurgu yapılırken onun anlaşılması dile getirilmektedir. *"Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik ki anlayasınız."* Yûsuf, 12/2. Burada dikkat edilmelidir ki, Kur'an'ın Arapça vahyedildiğini ifade eden ayetler yeniden bilinen bir şeyin bildirilmesini amaçlamaz. Aksine yeni bir tarihsel fenomenin çıkmakta olduğunu gösterir. Bu fenomen yalnızca bir dilin farklı bir kullanım ve anlam alanına transfer edilmesiyle değil, aynı zamanda bu dilin içinde bulunan toplumun da yeni bir anlam ve davranış alanına transfer edilmesiyle ortaya çıkan bir fenomen olarak da bakılabilir. Yani *Arapça Kur'an* nitelemesi, dilin bilinen sınırlarının ötesinde yeni şeyleri söyleyebilme imkânını içinde barındıran bir ifadedir. Kur'an, eski şirke dayalı dünya görüşünü yıkarak tevhid eksenli yeni bir dünya görüşü inşâ etmiştir. Dolayısıyla bu ifadeler yeni bir inşâ anlamında okunabilir. Tatar, agm, s. 220. Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğine dair bazı haberler için bk. Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/869), *el-Câmiu's-sahîh*, Kitâbu Fezâili'l-Kur'an, 2.

56 Yûsuf, 12/1-2.

temel beklentisi iletişim olduğu için, dili o günkü durumunu sorgulamaksızın kullanmıştır.[57]

Muhammed Esed'in (1900-1992) de vurguladığı gibi bütün vahiyler insanlar tarafından anlaşılsın diye vahyedilmiştir. Vahiyleri ulaştırmakla görevli peygamberler hangi kavimdense hitap da ilk etapta onlara olacağı için, o kavmin diliyle indirilmiş olması zorunludur; Kur'an'ın evrensel bir mesajı ve hedefi olmasına rağmen bu açıdan bir istisna olarak görülmemelidir.[58] *"Biz her elçiyi, mutlaka kendi halkının diliyle (vahyedilmiş bir mesajla) gönderdik ki hakkı onlara açık ve dolaysız biçimde ulaştırabilsin..."*[59]

İnsanlara ulaştığı haliyle Kur'an-ı Kerim'in Arapça olması, bu dilin kuralları içinde ifade edildiğini göstermesinin yanı sıra, lisanî olanın bütün özelliklerini üzerinde taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın Arapça ve lisanî olması anlaşılabilirliğinin de esasını teşkil etmektedir.[60] Dinî dil veya din dili obje dili denilen eşyanın isimleri ve onlar arasındaki ilişkilere dayanması bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak dinî dil, obje dilinden daha fazlasını ihtiva ve ifade eder. Aslında din dili için nev-i şahsına münhasır bir dil denilse yerinde bir ifadedir.[61] Yani kendine ait bir dil ile muhataba seslenmektedir. Bu açıdan bakıldığında dinî dil, obje dilini kullanmakla birlikte bunun da ötesini ifade eden bir dildir. Zira mesajın anlaşılması, mesajın konuşulan dilden seçilmesini zorunlu kılmaktadır.

57 Ömer Özsoy, *Sünnetullah-Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması,* Fecr Yay., Ankara 1994. s. 25. Kur'an'ın kendi dili için kullandığı Arabî nitelemesi, aslında sadece dilsel bir nitelemenin ötesinde dili kendisinden bağımsız sayamayacağımız kültür ve zihniyeti de içine alan bir nitelemedir. Çünkü Kur'an, tarihin belli bir döneminde muayyen bir muhatap kitleye (Araplara) yöneltilmiş bir hitaptır. Kur'an'ın Arabî karakteri hakkında bk. Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları,* Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 13.

58 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, Meâl-Tefsir,* çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1997, s. 499.

59 İbrahim,14/4.

60 Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum,* Gelenek Yay., İstanbul 2003, s. 156.

61 Bunu İngilizcede kullanılan anlamıyla söylersek din dili "odd" bir dildir. "Odd" kelimesi İngilizce de garip, tuhaf, tek, bambaşka, olağan üstü gibi anlamlara gelmektedir. Bk. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary,* ed. Frederic C. Mish 1990, s. 818. Her ne kadar din dili bu özellikleri gösterse de, obje diline dayanması ve bu dilden bir evren inşâ etmesi doğal bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Şayet böyle olmasaydı mesajın anlaşılması ve yerleşmesi imkânsız hâle gelirdi. Görgün, *age,* s. 73. Din dili hakkında daha geniş bilgi için bk.Turan Koç, *Din Dili,* Rey Yayıncılık Kayseri, ts. Din dilinin özelliklerinden biri ikna edici olmasıdır. Bu dilde konuşan birisi vardır ve karşıdakileri ikna etmeye dönük birtakım dilsel kullanımlara başvurur. Kur'an-ı Kerim'de konuşanın Allah olduğu göz önünde bulundurulursa kullanılan dilde bu yapıya uygun birtakım ifadelere rastlanır. Bk. Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı,* çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 1999, s. 184.

İslam vahyi aslında Hristiyanlıktan ayrı olarak lisanî bir vahiy olarak nitelendirilebilir. Bilindiği gibi Hristiyanlık zatî özellikler gösteren bir vahiy anlayışına sahiptir. Yani Hz. İsa bizzat vahyin kendisidir ve vahiy onun şahsında toplanmıştır. İslam vahyinde zatî özellikler yerine vahiy kendisini lisanî olarak ortaya koymaktadır. İslam vahyinde dile yapılan bu vurgudan dolayı çoğu müfessir, eserinin başında dilin kurallarına ilişkin birtakım açıklamalarda bulunmuştur.[62] Tefsir başta olmak üzere İslam ilimleri dilin kuralları ve söyleyiş biçimine önem vermiştir. Dolayısıyla İslam medeniyeti dil üzerinde yükselen bir medeniyet olarak tasvir edilebilir. Böylesi bir zeminin varlığı, çıkarımların daha objektif ve yerinde olmasına imkân tanır.

Kur'an'ın ifade biçimleri Araplar tarafından anlaşılmaktaydı. Çünkü diline âşina olan ve onu anlayan Araplara hitap etmiştir.[63] Bu hitap esnasında müşrik Araplar tarafından Kur'an'ın diline karşı herhangi bir karşıtlığın olmaması bunu desteklemektedir. Sadece vahyin dili konusunda Hz. Peygamber'e şair, mecnun gibi yakıştırmalara karşılık, Kur'an-ı Kerim ısrarla Peygamber'in dilinin Arapça olduğunu, yabancı birinin lisanı olmadığını savunur. "Arab'a yabancı söz mü?" gibi ayetlerde bu durum açıkça görülmektedir.[64] Dolayısıyla Kur'an'ın Arapça oluşuna çok sık vurgu yapılması aynı zamanda anlaşılır olduğunun bir delilidir.

Kur'an'da hitap eden, konuşan Allah'tır. Vahyin alıcısı olarak da Hz. Peygamber'e hitap edilmektedir. Bu durum Kur'an'da açıkça bellidir. Allah Kur'an'da bazen birinci tekil şahıs olarak konuşur,[65] bazen de biz şeklinde birinci çoğul şahıs olarak konuşmaktadır. Allah Peygamber'e Kur'an'ı vahyettiği zaman Peygamber'in ait olduğu ve konuşageldiği dili kullanmasından daha doğal bir şey yoktur. Zira dil top-

62 Mesela Fahrûddîn er-Râzi'nin tefsirinin başında dilin kurallarına, lafızların medlullerine ilişkin pek çok açıklamalar mevcuttur. Lafızların medlullerini bilmenin en iyi yolunun iştikak (kelimelerin türediği kök) bilgisi olduğu belirtiliyor. Ayrıca bu eserde, kelimenin ne anlama geldiği, lügat bilgisine ilişkin bilgiler ve tefsir yapacak kimsede bulunması gereken -iyi bir dil mantığı ve bilgisine sahip olmak- özellikler yer almaktadır. Bunlar, İslam geleneğinde dilin yapısı ve işleyişi üzerinde yoğun çaba sarf edildiğini gösterir. Fahruddîn er-Râzî (ö. 604/1109), *Mefâtîhu'l-gayb,* Dâru'l Fikr, Beyrût 1993, c. I, ss. 21-30.

63 Bk. İsmail K. Poonawala, "Muhammed İzzet Derveze'nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur'an Hermenötiğine Bir Katkı", çev. Süleyman Gezer, *GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. I, sayı. 2, 2002, s. 335.

64 Nahl, 16/103; Fussilet, 41/44; Şuarâ, 26/198.

65 W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, s. 81.

lumun dünyayı algılama ve düzenlemedeki en etkin aracıdır. Bundan dolayı Kur'an için, kültür ve olgudan kopuk bir metinden bahsetmemiz mümkün değildir. Ebû Zeyd'in belirttiği gibi "Metnin kaynağının ilahi oluşu, muhtevasının olgusallığı ve onun beşeri kültüre aidiyeti ile çelişmez."[66] Bunu Ebû Zeyd daha geniş olarak şöyle dile getirir:

> Bundan dolayı Kur'an metni hakikati ve özü itibariyle kültürün ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Kültürün ürününden kastımız, Kur'an'ın şekillendiği dil yapısı ve bu dile ait dil pratiği oluşmasındandır. Bununla onun yirmi küsur yılı aşkın bir süre zarfında oluştuğu ve kültürün içinde biçimlendiği kastedilmektedir. Bu apaçık bir gerçek olarak ortaya çıktığına göre, metnin önceden mevcut metafizik bir varlığının olduğuna inanmak, bu apaçık gerçeğin gücünü azaltmakta; dolayısıyla metin fenomenine yönelik bilimsel bir anlayışın imkânını zorlaştırmaktadır.[67]

Kur'an-ı Kerim'in, geldiği toplumun kültür, gelenek ve dünya görüşlerini birebir yansıtmasından söz edebiliriz. İslam'dan önceki bedevilerin kabul ettikleri basit bir dünya görüşünün izlerini onda bulabilmekteyiz.[68] Bu dünya görüşü, bedevi Arapların gündelik hayatlarında önemli bir yer tutan davranış ve yaşayış biçimlerinden oluşmaktaydı. Aynı zamanda tabiatla ilgili algılarının mesaj dilinin oluşumunda önemli etkileri söz konusudur. Söz gelişi yeryüzünün tıpkı çadır içindeki bir halı gibi yayılmış olduğu,[69] gökyüzünün ise bu çadırın üstündeki çatıyı oluşturduğu[70] tasavvur edilmektedir. Yeryüzünün sarsılmaması ve yerinden kaymaması için dağların[71] tıpkı fırtınada uçmasın diye bir halının üstüne konan ağır cisimler gibi serpiştirilmiş olduğu şaşırtıcı biçimde dile getirilmiştir.

İki varlık arasında iletişimin olabilmesi için ontolojik eşitliğin olması gerekir. Ontolojik eşitliğin olmadığı durumlarda farklı iki varlık

66 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı-Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine,* çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 47.

67 Ebû Zeyd, *age,* s. 147.

68 Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi,* çev. Mehmet Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1992, s. 63. Ayrıca bk. Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si,* çev. Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995, ss. 17-18.

69 *"Göğü, korunmuş bir tavan yaptık; onlarsa hala göğün (Allah'ın kudretini gösteren) ayetlerinden yüz çevirmektedirler."* Enbiyâ, 21/32.

70 *"Görmedin mi Allah, yerdekileri ve emriyle denizde akıp giden gemileri sizin buyruğunuza verdi. Yerin üstüne düşmesin diye göğü tutuyor. Gök ancak onun izniyle düşer. Çünkü Allah insanlara çok şefkatli ve merhametlidir."* Hac, 22/65.

71 *"Yer onları sarsar diye, onun üstünde yüksek dağlar yarattık ve istedikleri yerlere gidebilmeleri için orada geniş yollar açtık."* Enbiyâ, 21/31 (Meâllerini vermiş olduğumuz ayetler 68-69-70 dipnotlarda) yukarıda vermiş olduğumuz düşünceleri dolaylı olarak yansıtmaktadır.

arasında müşterek bir işaret sisteminin yokluğu iletişimi imkânsız hale getirmektedir. Bu nedenlerden dolayı, Allah ile insan arasında sözlü konuşma mümkün değildir. Çünkü aralarında ortak bir işaret sisteminin yokluğu ve mahiyetlerinin birbirinden farklılık göstermesi ikisini birbirinden ayırmaktadır. Yukarıda bahsedilen engel, yani ortak işaret sisteminin yokluğu Kur'an vahyinde kaldırılmıştır. Kaldı ki Arap dili, bizzat Allah tarafından Allah ile insan arasında ortak-anlaşma sistemi olarak seçilmiştir.[72] Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi vahiyler birinci dereceden dille ilgilidir. Vahiylerin iletilebilmesi, ancak içinde yaşanılan kültürün diliyle ifade edilmek suretiyle mümkün olabilmektedir. İzutsu bu gerçeği şöyle dile getirmektedir:

> Semitik asıllı üç büyük dinin yani Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in en karakteristik ve ayırt edici müşterek yanı bunlara göre gerçeğin tek garantisinin, Allah tarafından vahyedilmiş olmasıdır. Ancak Allah'ın vahyettiği şey gerçektir. Vahiy gerçekliğin teminatıdır. İslama göre vahiy Allah'ın konuşmasıdır. Kendi iradesini dil aracılığı ile bildirmesidir. Fakat insana ait olmayan esrarengiz bir dille değil insanın açıkça anlayabileceği bir dille konuşmasıdır. Burası çok önemli bir husustur. Allah'ın kendi iradesiyle bu konuşma olmasa, yeryüzünde İslam'ın anladığı anlamda hiçbir gerçek din olmaz. Bundan dolayı ta başlangıçtan beri İslam'ın dille son derece ilgili bulunması hayrete şayan değildir. Çünkü İslam, Allah konuştuğu zaman meydana gelmiştir. Bütün İslam kültürü esasını şu tarihi gerçekten alır. Allah insana, insanın konuştuğu dille hitap etmiştir. Bu Allah'ın sadece kutsal kitap göndermesi demek değil; bizzat Allah'ın konuşmasıdır. İşte vahyin manası budur. Vahiy birinci derecede dille alakalıdır.[73]

Sonuç olarak din, üzerinde konuşulan ve anlaşılabilen bir dili kullanarak fizik ötesi âlem hakkında mesajını bir dil dizgesi içerisinde, iletişimini sözlü, dilsel metin şeklinde sunabiliyorsa, üzerinde tartışmalar yapılabileceği anlamına gelir.[74] Buradan hareketle İslam vahyi kendisini dilsel bir metin olan Arapça ile ifade etmesi, aslında bu dil üzerinden bazı tartışmaların ve çıkarımların yapılabileceğini göstermektedir. Bu açıdan, gerek tercüme gerekse yorumlama etkinliklerinde Kur'an'ın içinde şekillendiği dilin özelliklerinin dikkate alınması, önemli bir unsurdur.

72 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyât, ts., s. 146.
73 İzutsu, *age*, s. 143.
74 J. J. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel- Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yay., Ankara 1993, Çevirenin Önsözü, s. 13.

I. BÖLÜM
SÖZLÜ ve YAZILI HİTAP/KÜLTÜR

1. SÖZLÜ HİTABIN MAHİYETİ

1.1. Dil-Söz Ayrımı

Dilbilim konusunu, başka bir deyişle nesnesini belirlemek için bu temel ayrımı ilk defa F. de Saussure ortaya koymuştur. Aslında dil, dilyetisinin toplumsal ve kurallaşmış yönüdür. Dile insanlar arasında geniş bir sözleşme ve uzlaşmalar bütününden doğan toplumsal bir kurum olarak bakılmaktadır. Dil, bir göstergeler dizgesi olarak iletişimi sağlamaktadır. Dilde göstergelerin nasıl kullanılacağını düzenleyen birtakım kurallar bulunmaktadır. Bu kurallara göre insanlar soyut olan dili kendi telaffuzları ve kültürel şartları çerçevesinde söze dönüştürmektedirler.[1]

Sözlü ve yazılı dil arasındaki ayrımın belirtilebilmesi için bir ön kavrama ihtiyaç duyulmuştur. Bu ön kavram ise söylemdir. Dil bir söylem içinde konuşulmakta ve yazılmaktadır. Ferdinand de Saussure tarafından dil ve söz arasında yapılan ayrım çoğu düşünüre ilham kaynağı olmuştur.[2] Dil-söz ayrımının anlaşılabilmesi için öncelikli olarak söylem kelimesinden ne anlaşıldığının ortaya konulması gerekmektedir. Söylem dilbilimcilerin dil sistemleri ya da linguistik kodlar dedikleri şeyin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Dilin temel birimi gösterge, söylemin temel birimi tümcedir. Dil ve söz (söylem) birbirinden bazı farklarla ayrılmaktadır. Buna göre; söylem zamansal olarak ve bir şimdi içinde gerçekleşir. Dil sistemi ise zamanın dışındadır ve her zaman vardır. Dilin bir öznesi yoktur ve "Kim konuşuyor?" sorusu bu anlamda geçerli değildir. Buna karşılık söylem bir dizi karmaşık göstergeler yardımıyla (şahıs zamirleri) aracılığıyla konuşmacıya geri göndermeler yapar. Bu durumda söylem anı kendi kendine gönderme

1 Zeynel Kıran, *Dilbilime Giriş*, Yayına Haz. Ayşe (Eziler) Kıran, Seçkin Yay., Ankara 2002. ss. 113-114.

2 Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, ts., s. 3.

yapan bir şeydir. Söylem her zaman bir şeyler hakkındadır. Söylem betimlemek, anlatmak ya da temsil etmek zorunda olduğu bir dünyaya gönderme yapar. Dilin sembolik işlevi söylem içinde gerçekleşir.

Dilin yalnızca iletişimin koşulu olmasına ve bunun kodlarını sağlamasına rağmen bütün mesajların alınıp verildiği yer söylemdir. Bu anlamda söylemin bir dünyası olduğu gibi bir başka kişisi, seslenilen ve ya hitapta bulunulan bir muhatabı vardır.[3] Bu ayrım dilbilimcilerde sistem/olay, kod/mesaj şeklinde sınıflandırılmıştır. Dolayısıyla dil ve söylemin kendine özgü birtakım kuralları vardır.

Buraya kadar anlattıklarımızı Kur'an'a uyguladığımız vakit şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Kur'an-ı Kerim bilindiği gibi geldiği topluma Arapça olarak hitap etmiştir. Kur'an'ın hitap ettiği dil, yani Arap dili yeryüzündeki dillerden sadece biridir. Fakat muhatap olarak seçtiği insanlara belli bir bağlamda ve tarihsel ortamda seslenmiştir. Kur'an, Arap dilinin (lisan/language) özel bir sözünü (kelam/parole) temsil eder ve her söylem gibi o da sözlük, gramer, söz dizimi, anlam, retorik açısından Arap dilinin kurallarına tabidir.[4] Kur'an'ın geldiği topluma seslenmesini bir söylem (hitap) olarak ele alabiliriz. Bu söylem bilindiği gibi yazılı bir söylem olarak değil, sözlü bir söylem olarak tezahür etmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi söylemin kendisine seslenilen bir muhatabı vardır ve iletişim bir konuşma bağlamı içinde gerçekleşir. Bu açıdan Kur'an'a bakıldığı vakit pasajlarının her biri şu anda yazılı bir söylemdir. Fakat bizim bu yazılı söylemi anlayabilmemiz ve anlamın ortaya çıkabilmesi için söz-dışı/metin-dışı bağlama ulaşmamız, anlamın ortaya çıkabilmesi için gereklidir. Kur'an metninin tamamı ise çok sayıda sözden oluşan bir sözler mecmuasından başka bir şey değildir. Bu anlamda yalnızca bu sözler mecmuasıyla baş başa olan bir okur Kur'an'ı anlamak için lazım olan araçlardan sadece bir kısmına sahip anlamına gelir. Kaldı ki, Kur'an metni (yazılı söylem) Kur'an hitabının (sözlü söylem) kronolojik sırasını, hitap ortamının şartlarını, muhatapların vahiy karşısındaki tutumlarını, hislerini, sevinçlerini ve üzüntülerini yansıtamaz. Kısaca sözün yaşayan canlılığı yazılı metinlerde kaybolmaktadır.[5]

3 Ricoeur, "Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, Paul Rabinow, William Sullivan, çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1990, ss. 27-28.

4 Ebû Zeyd, "Kur'an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı", çev. İsmail Albayrak, *İslâmiyât*, c. 7, sayı 1, 2004, s. 47.

5 Özsoy, "Kur'an Hitabının", s. 138.

1.2. Sözlü Dil

Dilin sesli göstergeler aracılığıyla insanların anlaşmasını sağlayan bir yeti olarak tanımlanmasından dolayı dilbilim, dilin sesli özelliğine öncelik vermiştir.[6] Dili oluşturan özelliklerin başında anlamlı ses birlikleri vardır. Konuşma eylemi de temelde sese dayalı bir eylemdir. Sözlü dil ise sese dayalı bir dildir. İnsanların birbirleriyle anlaşmak için sesli olarak kullandığı göstergeler dizgesine sözlü dil ya da konuşma dili denir. Sözlü dil terimiyle burada sadece konuşarak, ağızla dile getirilen söylemi anlamak gerekir.[7] Konuşma, insan şüphesiz en önemli etkinliklerinden biridir. İnsanoğlu bu etkinlik sayesinde diğer varlıklardan ayrılır. İlk dilbilimciler yazılı ve sözlü dil ayrımına karşı çıkmışlardır. Dilin sözlü niteliğini sezmesine karşın, belki de tam tersine sezdiği için Saussure ve bazı dilbilimciler yazının konuşma dilini sadece görünür biçimde yeniden temsil ettiğini savunmuşlardır.[8]

Konuşma dili yazı diline göre daha temeldir. Yazı, konuşma dilinin bir imgesi, seslerin grafiklerle gösterilmesidir. Buradan hareketle yazı dili ile konuşma dilinin birbirine uymadıklarını söyleyebiliriz. Konuşmada yüz ifadesi, ahenk ve vurgu gibi özellikler önemli bir rol oynar. Yazı dilinde bu bahsedilenler noktalama işaretleri ve belli deyimlerle veya sözün vurgulu olduğunu belirten işaretlerle giderilmeye çalışılır.[9] Dil araştırmalarında dilbilimsel yaklaşımın önemli bir özelliği şudur: O, sadece yazı ile değil (genellikle daha fazla üzerinde durup ona vurgu yaparak) konuşma diliyle de ilgilenmektedir. Dilbilimciler yazı dili ve konuşma dili arasında ayrımlar yaparak konuşma dilinin yazı dilinden daha önemli olduğu ve onu öncelediği görüşündedirler. Sözlü dil bir eğitime ihtiyaç duyulmadan –çevreden, geleneklerden, kültürden, günlük hayatın normal akışında– öğrenilebilir. Fakat yazılı dil için bu söz konusu değildir. Yazılı dilin öğrenilmesi eğitime bağlı ve belirli bir eğitimden sonra kazanılabilecek bir yetenektir. Dolayısıyla okuma-yazma bilmek aynı zamanda bir eğitim görmek anlamına gelir.[10] Daha sonra göreceğimiz gibi yazılı dilin dizgesiyle sözlü dilin dizgesi birbirinden bazı farklarla ayrılır.

6 Kıran, *Dilbilime Giriş*, s. 111.
7 Günay, *Dil ve İletişim*, s. 92.
8 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 30.
9 Kıran, *Dilbilime Giriş*, s. 111.
10 Günay, *age*, s. 37.

Yazılı dil, birtakım gramer kurallarına bağlı iken sözlü dilin yapısı daha serbesttir. Kur'an öncesi dönemde Arapça belli kurallara bağlı değildi. Çünkü dil, sözlü olarak konuşup aktarılıyordu. Bilindiği gibi Arapçada normatif dil kuralları, hicri 2. asırda Halil b. Ahmed'in (ö. 170/786) ve Sibeveyh'in (ö. 180/796) çabaları sonucunda konulmuştur. Yazılı dile yön veren kurallar bir anlamda normatif dil kurallardır. Fakat sözlü dil veya konuşma dilini belirleyen ise muhatabın durumu ve konuşma bağlamındaki birtakım olaylardır. Konuşma dilinde muhatabın varlığı, belli bir iletişim bağlamında konuşmanın geçmesi, konuşma dilinin üslubunun farklı olmasına yol açmaktadır. İbn Haldûn'un da belirttiği gibi dil sonradan elde edilen bir melekedir. Bu meleke özellikle muhatabın sözleri dinlenerek ve bunların zamanla yerleşmesi sonucunda oluşur. Küçük bir çocuk önce dili kelimelerden yola çıkarak muhataptan alır. Daha sonra bunların cümle içinde kullanımlarını öğrenerek belli bir dil yapısına ulaşır. Sonuçta ise bütün bunlar sağlam bir dil melekesinin oluşmasını sağlar. Bundan dolayı dilin ilk durumu tamamen konuşma ve dinlemeye dayalı olarak yerleşip gelişmektedir.[11] Dilbilimciler konuşma dili veya sözlü dil kullanımının en az dört şekilde yazı dilinden öncelikli veya daha temel olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunları şöyle özetlemek mümkündür:

ı. İnsanlar, yazmadan çok önceleri konuşma yetisine sahip olmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında sözlü dil, yazılı dili öncelemektedir. Günümüzde, konuşulan fakat yazılı formu bulunmayan pek çok dil vardır.

ıı. Çocuklar okuma yazmaya başlamadan önce doğal olarak konuşmayı öğrenir ve dilleri sözlü dil üzerine şekillenir. Dolayısıyla çocuklar yazmayı öğrenmeden önce konuşmayı öğrenirler.

ııı. Yazı dili, herhangi bir kayıp olmadan konuşma diline büyük ölçüde dönüştürülebilir. Fakat bunun tersi doğru değildir. Söylenen bir şeyi yazacak olsak ondan büyük ölçüde bir şeyler kaybederiz. Çünkü sözlü dilde yan dil diyebileceğimiz bir durumun varlığı söz konusudur. Bunlar ise sözün dışında konuşmaya yardımcı olan, jest, mimik vb. hareketlerden oluşan unsurlardır. Bunlar yazılı dilde olmayan, söz-

11 Bk. Abdurahmân b. Muhammed İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime*, Dâru'l-Bâz, Mekke 1978, ss. 554-555.

lü dile ait olan unsurlardır. Yazılı dilde bunların yerlerini noktalama işaretleri alır.

ıv. Diğer bir özellik ise hayatımızda, konuşmanın yazmadan çok daha büyük rol oynamasıdır. Biz yazarak geçirdiğimizden çok daha fazla zamanı konuşarak geçiririz.[12]

Dilin, sözlü ve yazılı olarak ikiye ayrıldığına daha önce değinmiştik. Dilbilim açısından temel olan sözlü dildir. Çünkü yazı dili sözlü dili tam olarak yansıtamamaktadır. Yansıtsa bile yetersiz ve eksik yansıtabilmektedir. Yazı, seslerin kendinden önce ve sonra gelen seslere; seslerin sözcüklerin başında ortasında ve sonunda gelmelerine; kapalı ve açık hecelerde kullanılmalarına; hecelerin aldıkları vurgulara göre gösterdikleri sese ait değişiklikleri yansıtmamaktadır. Sözün söylenmesi esnasındaki vurgunun nereye yapıldığını, tonlama ve ezgi özelliklerini göstermez. Sözlü hitap durumunda kullanılan özellikler –durak, tonlama jest-mimikler vb.– her ne kadar yazıda virgül, nokta, soru, ünlem gibi noktalama işaretleriyle yansıtılmaya çalışılsa da durak ve tonlamanın yerini ancak belli ölçüde yansıtabilmektedir.[13]

Dilin sözlü ve yazılı olarak kullanılmasına göre bazı farklılaşmaların olması doğaldır. İnsanlar kendi aralarında iletişim kurarken sözlü ve yazılı dil kullanmalarının yanı sıra birtakım jestler ve mimiklerle de iletişim kurarlar. İletişimin sözlü ya da yazılı olmasına göre kullanılan dilde birtakım dilbilgisel ve anlatım farklılıkları meydana gelir. Konuşma dili yazı dilinde kolay kolay gösterilemeyecek olan çok daha çarpıcı özelliklere sahiptir. Özellikle de bürünsel (prosodik) [ifadenin vezni, seslerin uzunluk kısalık ve vurgusuyla ilgili olan] ve paralinguistik özellikler olarak bilinen niteliklere sahiptir. Bürünsel özellikler genellikle ses iniş-çıkışı ve vurgu kategorileri altında ele alınan konuşmaları içerir. Biz konuşurken bunlara ilave olarak, dilsel olmayan pek çok süreçler kullanırız.[14] Ses-iniş çıkışları ve vurgunun semantik yapısı başlı başına bir konudur. Ancak ritim, tempo ve yüksek sesli oluş gibi paralinguistik özellikler de anlam taşımaktadır. Örneğin bağırmak ve fısıldamak oldukça anlamlıdır. Biz konuşurken, bunlara ilave ola-

12 F. R. Palmer, *Semantik "Yeni Bir Anlambilim Üzerine"*, çev. Ramazan Ertürk, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 20.

13 Sabahat Tura, "Dilbilim ve Halkbilim" *Türkiye de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler,* der. Seyfi Karabaş, Yaşar Yeşilçay, Baylon Matbaası, Ankara 1977, ss. 212-213.

14 Palmer, *Semantik,* s.20-21.

rak dilsel olmayan pek çok işaret de kullanırız. Paralinguistik terimi kimi zaman bu işaretler için de kullanılır. Bir gülme veya göz kırpma hareketi, söylediğimiz bir şeyi gerçekten kastetmediğimize işaret etme konusunda alaycı bir ses iniş-çıkışı kadar iyi fonksiyon icra edebilir.[15]

Özellikle Hz. Peygamber'in muhatabın sorusu karşısında bazen gülümsemesi, bazende konuşmaması muhatabın düşüncesini onayladığı veya onaylamadığı anlamına gelebiliyordu. Anlam her zaman olmasa da karşılıklı olarak muhatapla Hz. Peygamber'in bedensel hareketleriyle belirlenebiliyordu. Fakat Peygamberimizin bu sözlerinin kayıt altına alınmasıyla konuşma ortamında mevcut olan jestlerin, mimiklerin ve sözün söyleniş biçiminin tam olarak yansıtılması mümkün değildir. Muhtemelen bundan dolayı bazı râvîler, Peygamber'in sözlü olarak söylediği sözleri tekrar oluşturma gayretiyle onun yapmış olduğu hareketleri veya beden dilini aktarma yoluna gitmişlerdir. Onlar sözün ilk söylendiği zamanda mevcut olan canlı ortamı tekrar inşâ etmek konusunda çaba sarf etmişlerdir. Mesela Hz. Peygamber, Cebrail tarafından kendisine öğretilen abdest alma tarzını ashabından İbn Mes'ud'a öğretirken "Kalk bana su dök de sana Cebrail'in abdestini öğreteyim demiştir." Bu söz her tabakaya mensup râvî tarafından tekrar edilerek daha sonra gelen râvilere öğretilmiştir. Yani abdest Cebrail tarafından Hz. Peygamber'e nasıl öğretildiyse, o da ashabına bunun uygulamasını göstermiş ve daha sonra hadis, söz ve hareket olarak râviler tarafından naklolunmuştur. Yine aynı şekilde Peygamber kadere imanın lüzumunu belirttikten sonra sakalını kavrayarak "Kadere, hayrına ve şerrine, tatlısına ve acısına iman ettim." buyurmuştur. Peygamber'den bu hadisi nakleden Enes b. Malik aynı şekilde sakalını tutarak Peygamber'in sözünü tekrarlamıştır. Bu davranış biçimi daha sonra gelen bütün tabakalarda tekrarlanmıştır. Görüldüğü gibi hadis, râviler tarafından fiili ve kavli olarak nakledilmiştir.[16]

Konuşma esnasında seste meydana gelen iniş-çıkışlara, sesin hız ve perdesinin yüksekliğine verilen genel isim yandildir (paralanguage).[17] Konuşmanın yüz yüze gerçekleşmesi konuşan ve muhatap

15 Palmer, *age*, s. 21.
16 Bu konuda bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1985, ss. 311-312. Ayrıca Hz. Peygamber'in çeşitli olaylar karşısında sergilemiş olduğu beden dili konusunda bk. Mahmut Kavaklıoğlu, "Sergilediği Beden Dili Açısından Hz. Peygamber", *GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, c. III, sayı 6, ss. 56-80.
17 Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 163.

arasında belli bir yakınlaşmayı beraberinde getirir. Bu durumda mimikler ve el hareketleri, sözcüklerden ve cümlelerden daha önemli hale gelmektedir. İnsanlarla ilişki durumlarında ifadeleri sadece söylenen sözler belirlemez; aynı zamanda konuşmaya eşlik eden bedensel davranışlar da ifadeler kadar işlev görür. Kaldı ki dilin, özellikle konuşma dilinin temel fonksiyonu bilgi vermek ya da insanlara bir şeyler aktarmak değildir; aksine farklı fonksiyonlar icra etmektedir.[18] Câhız'ın da belirttiği gibi işaret dili farklı anlamlar taşıyabilmektedir. İnsanlar elle, başla, gözle, kaş ve omuz hareketleriyle muhatapla ilişkide bulunabilirler. Şayet iki şahıs birbirinden uzaktaysa bu durumda kılıç, kırbaç gibi aletler belli bir anlam taşır. Kılıç taşıyanın durumu ve kılıcın hareketleri yerine göre, tehdit ve uyarı anlamına gelebilir.[19] Sözlü dilin dinamiğini şu sözler gayet güzel bir şekilde özetlemektedir. *"İşaret ve lafız ortaktır. İşaret lafız için ne güzel yardımcıdır. İşaret ise lafzın ne iyi tercümanıdır."*[20] Câhız, burada beden dili ve buna eşlik eden sözün insanların duygu ve düşüncelerini ifade etmede etkili bir unsur olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda bir hatibin, İskender'in ölü halde bulunduğu yatağın başında durup, "İskender dün bugünden daha iyi konuşuyordu. Bugün ise dünden daha iyi öğüt veriyor." şeklindeki nitelemesini aktarmaktadır.[21]

Daha önce sözlü dilin, yazılı dilde olmayan birtakım özelliklere sahip olduğunu ifade etmiştik. Sözlü dilin karşıda bulunan, seslenilen bir muhatabının olması onu bir ölçüde farklılaştırmaktadır. Dilbilim şemasında iletişim ögeleri, mesajı konuşan, bunu işiten, araç veya kanal, kural, durum ve mesajdan oluşan, altı ana faktörü ile (her işlev, faktörlerden biriyle ilişki içinde olacak şekilde) ilişkilendirilir. Bu işlevlere ise hissi (emotive), çağrışımsal, duygusal (phatic), metalinguistik, atıfsal ve şiirsel işlevler adı verilir. Bu sayılan özellikler sözlü dilde daha yoğun olarak bulunmaktadır.[22] Sözlü hitabın ya-

18 Palmer, *Semantik,* s. 22.
19 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, tahk. Abdüsselam Muhammed Hârun, Dâru'l-Cîl, Beyrût ts., c. I, s. 77.
20 Câhız, *age,* c. I, s. 77.
21 Câhız, *age,* c. I, s. 81.
22 Ricoeur, *Interpretation Theory,* s. 180. Bu sayılan özellikler, Roman Jakobson tarafından geliştirilen iletişim modelleridir. En az iki kişinin konuşacağı bir dil vasıtasıyla iletişim oluşmaktadır. Bunlar, verici ve alıcıdan oluşan ikilidir. Vericinin alıcıya söyleyeceği sözler bildiriyi oluşturmaktadır. Oluşan bildirilerde belli bir bağlamda sözlü ve yazılı dil dizgesi şeklinde olmaktadır. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Günay, *Dil ve İletişim,* ss. 219-234.

zıya dönüşmesiyle birlikte bu işlevlerde birtakım değişimlerin olması kaçınılmazdır.

2. SÖZLÜ KÜLTÜRÜN TEMEL ÖZELLİKLERİ

2.1. Bilgilerin Kaydının Bellekte Yapılışı/Yazısızlık

Sözlü geleneklerde, bilgilerin kuşaktan kuşağa aktarılmasına imkân veren kayıt malzemelerinin bulunmaması veya yetersiz olması, bilgi kaynaklarının derlenip toplanmasını yorucu bir uğraş haline getirmektedir.[23] Dolayısıyla bu kültürlerde büyük ölçüde hâfıza, bilgilerin korunmasında ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir araç haline gelmektedir.[24] Sözlü gelenek üzerine şekillenen toplumların yazılı metinlerden yoksun olmalarından dolayı, bilginin korunması ve aktarılması hâfızaya önemli bir rol biçmektedir. Hâfıza bir anlamda kayıt yeri haline gelmektedir. Sözlü kültürlerde bilgilerin, hâfıza ve ezberlemeye bağlı oluşu, onların biçimlenmesinde[25] hâfızayı önemli bir unsur haline getirmektedir. Bu anlamda, sözlü kültürlerde hâfızanın

23 Sözlü geleneklerde bellek ve hatırlama konularında daha geniş bilgi için bk. Jack Goody, *The Power of The Written Tradition*, Smithsonian Institution Press, Washington and London 2000, ss. 26-46.

24 İslam'ın ilk dönemlerinde kullanılan yazı malzemelerine bakıldığı vakit bu durum açıkça görülmektedir. O günün şartlarında mevcut yazı malzemeleri yaprak, ağaç parçası, düzgün taş, deri parçaları, kürek kemiği vb. malzemelerden oluşmaktaydı. Ayrıca Yemame gününde kurrâ'nın çoğunun şehid olmasıyla birlikte, ezberlerde olan Kur'an'ın çoğunun kaybolur endişesiyle cem' edilmesi ve mushaf hale getirilmesi, hâfızaya verilen önem bakımından anlamlıdır. Bu konuda bk. Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an,* Dâru'l-Fikr, Beyrût 2001, c. I, ss. 295,304; Abdullah Dıraz, *Kur'an'a Giriş,* çev. Salih Akdemir, Kitâbîyât, Ankara 2000, s. 31. Ayrıca Suyûtî'nin Ebû Ubeyd'den naklettiğine göre Kureyş'ten ve Ensar'dan çoğu kimsenin Kur'an'ı ezberden bildikleri anlaşılmaktadır. Bunlardan pek çoğu, Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ı ezberlemiştir. Hâfız olmayanların da Kur'an'ın çoğunu ezberledikleri bilinmektedir. Kur'an yazıya geçirilirken yazılı malzemelerin yanı sıra, hâfıza ve ezberin de önemli ölçüde dikkate alındığını rivayetlerden öğrenmekteyiz. Suyûtî, *el-İtkân,* c. I, s. 157. Ayrıca İslam öncesi Arap şiirinin yaklaşık iki veya üç asır boyunca hâfızalarda korunup saklandığı ve sözlü yolla intikalinin sağlandığına dair haberler mevcuttur. Bk. Nihat M. Çetin, *Eski Arap Şiiri,* İÜ Yay., Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973, s. 50.

25 Burada "biçimlenme" derken amacımız bilgilerin ezberlenmesini kolaylaştıracak birtakım sözlü dile ait biçimlerdir. Kafiyeli ve cümlelerin daha kısa olması bu saydığımız özelliklerden bazılarıdır. Kur'an-ı Kerim Muhammed Hamidullah'ın deyimiyle "musîkinin (teğanni) bütün özelliklerini taşıyan secili bir metindir." devamla "...Buna mukabil, dikkati uyanık tutmak ve hâfızayı ön plana almak lazım gelir. İşte bu sebepledir ki ayetler varolmuş ve her birinin sonunda görülen ses uyumu ve seci' vücut bulmuştur." derken sanırım anlatmaya çalıştığımız konuya açıklık getirmektedir. Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi,* ss. 20-22.

işlevsel bir özelliği bulunmaktadır. Bütün kültürel bilgiler büyük ölçüde çok az kayıt imkânı olmasından dolayı zihinde saklanır.[26] Nasıl ki günümüzde yazı daha güven verici ve sağlam izlenimi uyandırıyorsa, sözlü geleneklerde hâfıza aynı derecede güven verici ve sağlam bir şey izlenimi uyandırmaktadır. Hayatları büyük ölçüde bu gelenek içerisinde gelişen Arap toplumu her ne kadar ümmî olup okuma-yazma bilmeseler de çeşitli olayları, önemli günleri ve savaşları en ince detaylarına kadar ezberleyip birbirlerine aktarabiliyorlardı. Bunlar ise çoğu zaman şiir ve hitabet şeklinde gerçekleşiyordu. Hatta bunda öyle ileri gitmişlerdi ki kendi neseplerini, şairlerinin şiirlerini, savaş meydanında çarpışan süvarilerin isimlerini, hangi kabileden ve babasının kim olduğu gibi konuları bu yolla kayıt altına alıyorlardı.[27]

Kur'an vahyinin tespiti ilk dönemlerde ezberleme yoluyla yapılmaktaydı. Her ne kadar Hz. Peygamber döneminde onun tespiti için resmi bir tedvin yapılsa da ezberlemeye daha çok önem verildiği görülmektedir. Bu, büyük ölçüde yazının fazla yaygın olmaması ve Arapların ezberlemeye olan doğal yatkınlıklarına bağlanabilir. O dönemlerde, Kur'an'ın ezberlenmesi ve korunması için hâfızaya yazıdan daha pratik ve güvenilir bir yöntem olarak bakılmaktaydı.[28] Hatta Kur'an'ın nakledilmesinde hâfızaya olan güvenin, mushafların yazısına olan güvenden daha öncelikli olduğu dile getirilmiştir.[29] Bilindiği gibi ilk dönemlerde Kur'an bilgisi yazıdan ziyade hâfızaya dayalı idi. Kur'an yazı-

26 Özellikle vahyin ilk dönemlerinde gelen vahiylerin Peygamber'in kalbinde (hâfızasında) saklandığına dair ayetler mevcuttur. Bu ayetlerde Kur'an'ın parça parça inmesine karşı gelerek toptan indirilmesini isteyen müşriklere, Peygamber'in kalbine yerleştirilmesi cevap olarak verilmiştir. Bk. Furkan, 25/32; Kıyâme, 75/16- 17. Bu ayetlerin yanı sıra bazı hadisler de, Kur'an'ın ezberden okunduğunu ve unutulmasıyla ilgili bazı haberleri içerir. Mesela bu hadislerden birinde Peygamberimiz bir adamın Kur'an okuduğunu işitir ve "Allah ona rahmet etsin okumuş olduğu ayetler bana unuttuğum şu sureninin şu şu ayetlerini hatırlattı." şeklinde sözler söylemiştir. Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Kitâbu Fezâili'l-Kur'an, 26. Ayrıca bu konuda bk. Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/827), *el-Musannef*, tahk. Habiburrahmân el-Âzamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût 1983, c. III, s. 361.

27 Mahmûd Şükrü el-Alûsî (ö. 1342/1924), *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-arab*, tahk. Muhammed Behcet el-Eserî, Beyrût ts., c. I, s. 38; İbn Atiyye el-Endulusî (ö. 546/1152), *Mukaddimetân fî ulûmi'l-kur'an*, tahk. Arthur Jeffery, Mektebetü'l-Hâncî, ts., s. 32.

28 Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, MÜ İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1996, ss. 200-202.

29 İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429), hâfızanın önemini göstermesi bakımından "Kur'an'ın nakledilmesinde itimad edilen Mushafların yazısı değildi, aksine hâfızaların ezberlediği metinlerdi." şeklinde söylemiş olduğu sözler burada anılmaya değerdir. Bk. Aktaran Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-kur'ân*, Müessetü'r-Risâle, Beyrût 1993, s. 123.

sı ise ilk dönemlerde günümüz anlamında bir yazı değildi. O dönemde sessiz harfler yazılı idi ve bazen iki sessiz harfin ayırt edilmesi bile zorlaşabiliyordu. Okuyucunun bunu ayırabilmesi, bir parça Kur'an bilgisine âşina olmasına bağlıydı. Bu konuda bilgisi olmayan kimseler çeşitli zorluklarla karşılaşabiliyorlardı. Bundan dolayı Kur'an'ı anlamak için bolca ezber yapmak gerekiyordu. Özellikle bu, yazının hâfızaya yardımcı olan bir araç olduğunu gösterir.[30] dolayısıyla ezberinde Kur'an bilgisi olmayanların, ayetleri doğru okumaları çoğu zaman mümkün olmuyordu.

Kur'an vahyinin yanı sıra İslam'ın ilk dönemlerinde hadislerin büyük ölçüde ezberlenmesi ve hadis ravilerinde hıfz (ezber) olarak –ezberle ravilerin iyi bir hâfızaya sahip olmaları kastediliyordu– bilinen özelliğin olması rivayet geleneğinde hâfızanın önemli bir unsur olarak göze çarptığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in hadislerin saklanmasına dönük tavsiye ve teşvikleri hâfızaya duyulan ihtiyacı ve ilmin hâfızaya dayalı olduğunu göstermesi bakımından anılmaya değerdir. Hz. Peygamber'in "Benden bir hadis duyan ve bu hadisi başkalarına aktarıncaya kadar ezberleyip koruyan kimsenin Allah yüzünü ağartsın." şeklindeki sözleri hadis rivayetinde hâfızanın yerini gösteren önemli ifadelerdendir.[31]

Özellikle hıfz ve zabt kelimeleri hadis ilminin başlangıcında yaygın olarak kullanılan iki kavramdır. Öyle ki sözlü kültürden yazılı kültüre geçmemiş bir toplumun bilgiyi rivayet yoluyla aktarmaktan başka çaresi bulunmamaktadır.[32] Hadis ıstılâhında hıfz'ın hadisleri ezberlemek ve hâfızada tutmakla eşdeğer anlamına geldiği düşünü-

30 İlk dönem Kur'an yazısı ve gelişimi hakkında bk. Watt, *Kur'an'a Giriş*, ss. 61-62.

31 Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Peygamber hadislerin yayılması konusunda teşvik eder görünümündedir. Fakat hadislerin büyük ölçüde ezberlenmesi, hâfızaya gösterilen önemi ortaya koymaktadır. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilberr (ö. 463/1071), *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih*, tahk. Abdülkerîm el-Hatîb, Kâhire 1982, ss. 70-78.

32 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T. D. V Yay., Ankara 1997, ss. 10-11. Kur'an'ın sözlü boyutu, bilginin aktarımında hâfızanın geleneksel önemi ile birlikte düşünüldüğünde onun bütün İslami düşünce ve eğitim sistemini etkilediği görülmektedir. Kur'an vahyinin etkisiyle birlikte sözlü gelenek ve hâfıza bilginin aktarımında bir vasıta olarak kitaplarda bulunan yazılı sözün bir tamamlayıcısı olarak görülmüştür. İslam düşünce geleneğinde bir şeyi gerçekten iyi bilmek ve hâfızaya konuşulan sözü kalıcı bir şekilde nakşetmek onu kalp ile bilmektir. Kalp ile bilmek sadece sufizmde değil, İslam felsefesinde ve diğer alanlarda geçerli bir bilgi aktarım yöntemi olarak görülmüştür. Daha geniş bilgi için bk. Seyyid Hüseyin Nasr, "İslâmî Eğitimde Sözlü Aktarım ve Kitap", *İslâmî Araştırmalar*, c. 6, sayı 3, 1992, ss. 181-187.

lürse hâfıza'nın sözlü kültürlerde ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Mükemmel bir hâfızaya sahip olan Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/929) âmâ olduktan sonra hadisleri minberden ezberinden okuduğu, oğlunun da kendisinden bir basamak aşağı oturarak babasının rivayet edeceği hadisleri ona aktardığı nakledilmektedir.[33]

Büyük ölçüde Arapların yazıya karşı yabancı olmaları, buna karşılık aralarında birbirlerine nakledecek bol sayıda ahbâra sahip bulunmaları ve bunların gelecek kuşaklara aktarılması için yazı sanatı kadar hâfızanın, günümüz insanlarını bile hayrete düşürecek şekilde inkişaf etmesine vesile olmuştur. Hatta "Arapların, işitilen her şeyi ezberlemeleri"[34] şeklinde nitelenmeleri, bir bedevinin "Kalbindeki bir harf tomarındaki (sahifendeki) on harften daha iyidir."[35] demesi, hâfızaya gösterilen önemi göstermesi bakımından önemlidir. Yine aynı şekilde "İlim sadırlarda (ezberde) olandır, satırlarda olan değil!" darb-ı meseli Araplarda şifahî kültürün boyutlarını göstermesi bakımından anılmaya değerdir. Ebû Ömer, Arapların hıfza yatkın oldukları, bu konuda temayüz ettikleri ve buna bağlı olarak bazı kişilerin kitâbetten hoşlanmadıklarını söylemektedir. Şâbi'den gelen bir rivayette Arapların her yönüyle iyi bir hâfızaya sahip olduklarını ve bu konuda temayüz ettiklerini, hatta bazılarının herhangi bir şiiri bir duyuşta ezberledikleri anlatılmaktadır. İbn Kuteybe, Arap toplumunda ilim anlayışının dinleme ve ezbere dayandığını şu sözlerle açıklar: "Şöyle denilirdi: İlmin ilk basamağı susmak, ikincisi dinlemek, üçüncüsü ezberlemek, dördüncüsü anlamak [akletmek], beşincisi yaymaktır."[36] Bu bağlamda

33 M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 40.

34 Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm* (ö. 1373/1954), Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrût ts., c. I, s. 7.

35 Câhız, *el-Beyân*, c. I, s. 258. Bir adam Ebû Hureyre'ye şöyle der: "İlim öğrenmeyi istiyorum fakat ilmi kaybetmekten korkuyorum." Ebû Hureyre de ona "İlmi terk etmen kaybetmene yeterlidir." der. Aynı eser, c. I, s. 257. Gelen rivayetlerde ilmin korunmasında hâfızanın yeri ve önemi vurgulanmaktadır. Hatta hıfzı zayıflatacağı endişesiyle ilmin yazılmasına bile karşı çıkıldığı, dolayısıyla kitâbetin hoş karşılanmadığı görülmektedir. İlmin hâfızada korunup saklanmasına dair haberlerin varlığı dikkat çekicidir. Bu ilmin önceleri bir asaleti vardı. İnsanların ağızlarından alınıp kalplerde hıfz edilirdi, kitapların içine girdiği an, bütün nur kayboldu ve ilim, ehil olmayanların eline düştü. Bu konuda çeşitli rivayetler için bk. İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, ss. 114-116.

36 Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/890), *Uyûnu'l-ahbâr*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire 1925, c. II, s. 122. Esmaî'nin bildirdiğine göre yatsı namazından sonra iki genç Ebû Damdam'ın yanına gelirler. Ebû Damdam geliş amaçlarını sorar. Onlar da karşılık olarak "Sadece konuşmak, sohbet etmek için geldik." karşılığını verirler. Ebû Damdam sizi hainler "Yalan söylüyorsunuz, şeyh

İbn Abbas'ın, Ömer b. Ebî Rebîa'nın uzunca bir kasidesini bir duyuşta ezberlediği nakledilmektedir.[37] Yine Katâde kendisine ashaptan Câbir b. Abdillâh hadislerini ihtiva eden bir sahife okunduğu zaman onu hemen hıfzettiğini zikretmektedir.[38] Tabiin ve bunu izleyen dönemlerde yazının yaygınlık kazanmasına rağmen bazı meşhur hadis imamlarının, hadisleri yazan fakat yazdıkları hadisleri ezberlemeyen kimseleri zayıf addetmeleri aslında hâfızaya ne denli önem verildiğini göstermektedir.[39] Dolayısıyla günümüzde yazı, nasıl güçlü kayıt araçlarından biri olarak kabul ediliyorsa, yazının az bilindiği veya hiç bilinmediği dönemlerde hâfızanın da aynı nedenlerden dolayı önemli bir araç olduğu kabul edilmelidir.

Sözlü kültürlerde bilgilerin korunmasının büyük ölçüde ezbere dayanması, sözlü zihin işleyişini de dönüştürmektedir. Sözlü zihin işleyişinde başka etkenler ne olursa olsun, belleği güçlendiren ve hâfızada kolay yer eden anlatım biçimi mutlaka var olması gereken bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır.[40] Bu anlamda şiirlerin, lirik şarkıların, alegorik (sembolik) hikayelerin ve atasözlerinin ezberlenmeleri ve bunların ritüel biçiminde okunmaları, bu saydığımız eserlerin formlarını sabitleştirme ve hatta dondurma eğilimi göstermektedir. Burada hâfızanın, dışsal işaretlerin sağladığına benzer bir yazıya geçirme desteği görünümünde işlev gördüğünü söyleyebiliriz.[41] Hâfıza, daha sonra göreceğimiz gibi bilgilerin biçimlenmesinde –yani ezberin daha rahat yapılabilmesi için– etkin bir role sahiptir. Kur'an-ı Kerim'in bu kadar çabuk ezberlenmesi kullanılan fâsıla, ritim vb. özelliklere bağlıdır. Özellikle Kur'an'ın toplu olarak değil de (tencimen) parça parça indirilmesi konusunda öne sürülen delillerde, Kur'an'ın ezbelerlenmesi ve anlaşılmasının kolaylaştırılmasından bahsedilmesi, kayıt malzemele-

yaşlandı, belki hıfzında bir zaaf buluruz da biraz eğleniriz." diye geldiniz şeklinde onlara şaka yollu takılır. Sonra onlara 100 şairin şiirini ezberden okur. Sonra ismi Amr olan seksen şairi şiirleriyle birlikte okur. Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'ârâ'*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrût 1994, s. 22.

37 İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, ss. 116-117.

38 İbn Abdilberr, *age*, s.116-117. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü-İlmu mustalahi'l-hadis*,A-ÜİF Yay., Ankara 1987, s. 21. Abdullah b. Amr ve Enes b. Mâlik gibi bazı sahabiler Peygamber'in söz ve fiillerini, hayatta iken hâfızalarından kaleme almaya başlamışlardı. Yine sahabeden başka bir grup, öğrendiklerini ve duyduklarını talebelerine şifahî olarak aktarmışlardır. Bk. Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 1.

39 Koçyiğit, *age*, s. 21.

40 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 89.

41 Ricoeur, *Interpretation Theory*, s. 33.

rinin az bulunduğu bir ortamda hâfızaya gösterilen önemi vurgulaması bakımından anılmaya değerdir.[42]

Bireysel bir yeti olmasının yanında, her toplumun kendine ait kolektif bir hâfızası vardır.[43] Bazı düşünürler hâfızayı biyolojik açıdan ele almazlar; bunun yerine bireysel hâfızanın oluşması ve korunması için şart olan sosyal çevreyi koymaktadırlar. Bu çerçevenin dışında toplumda yaşayan insanların hatıralarını sabitleştirecekleri ve yeniden bulabilecekleri bir başka hâfıza söz konusu değildir. Hâfıza bir anlamda insanın sosyalleşme sürecinde oluşur. Bellek, bireye ait olmasına rağmen toplumsal olarak belirlenmektedir.[44] Kültürel bellek biyolojik olarak devredilemediği ve başkalarına aktarılamadığı için kuşaklar boyunca kültürel olarak canlı tutulması, geçmiş hatıraların kaydedilmesi, canlandırılması ve ifade edilmesi kültürel bellek sayesinde gerçekleşmektedir. Onun işlevi, sürekliliğin ve kimlik vurgusunun sağlanmasında ortaya çıkar. Dolayısıyla kimlik bir hâfıza ve hatırlama sorunundan ibarettir.[45] Burada kültürel kimlik konusunda Kur'an'ın İbrahim (as)'dan başlayarak hanif gelenekten bahsetmesi ve bu bağlamda Peygamber kıssalarına yer vermesi bu kültürel kimliğin devamının sağlanmasına dönüktür. Yine aynı şekilde Kâbe gibi önemli bir dinî merkezin bütün Arapların hâfızasında önemli bir yerinin olması ve kimliklerinin oluşumunda merkezi bir yere sahip olması burada anılmaya değerdir. Doğaldır ki bu kültürel kimlikte hatırlama ve bellek sayesinde canlı tutulmaktadır. Bazı ritüel ve törenler bu kimliğin nesilden nesile geçmesini ve kültürel kimliğin hâfızalarda yaşamasını sağlıyordu.

Sözlü toplumlar kültürlerin taşınması, bilgilerin ve geleneklerin kuşaktan kuşağa aktarılması için büyük ölçüde zihinlerinde yer eden birtakım kalıplara başvurmak zorunda kalırlar. Bu düşüncelerde ezberleme yoluyla saklanıp korunmaktadır. Bununla birlikte her şey sahih formuyla yani *verbatim*[*] (kelimesi kelimesine) olarak ezberlenemez

42 el-Kattân, *Mebâhis,* s. 110.
43 Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?* çev. Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, s. 7.
44 Jan Assman, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, s.39-40.
45 Assman, *age,* s. 91.
* Verbatim kelimesi İngilizcede, kelimesi kelimesi (word for word) anlamlarına gelmektedir. Bk. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, ed. Frederic C. Mish, 1990, s. 1039.

ve aktarılamaz.[46] Burada *verbatim* kelimesi, İslam geleneğinde hadislerin çeşitli varyantlarda ezberlenmesi ve aktarılmasını çağrıştırmaktadır.[47] Çünkü Hz. Peygamber'in başlangıçta hadislerin yazılmasını, Kur'an mesajıyla karışacağı endişesiyle yasaklaması sözlü öğrenimin yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bunun sonucunda ise hadislerin lafız yerine, mana rivayetiyle aktarılmış olması bahsettiğimiz özelliği teyit etmektedir.[48] Sahabeden Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen bir haber,

46 Bellek ve verbatim olarak ezberleme konularında bk. Jack Goody, *The Interface Between the Written and Oral,* Cambridge Universty Press, Cambridge 1991, ss. 86-91.

47 Kısaca, mana aynı kalmasına rağmen lafızlarda bazı değişiklerle hadislerin aktarılması ve çeşitli şekillerde gelmesi, esasında yazılı kültürün olmadığı veya yeterli olmadığı durumlarda geçerli olan bir sözlü kültür özelliğidir. Çünkü sözlü kültürlerde bir sözün aynısıyla ezberlenmesi hem zor; hem de hâfızayı yoran bir çabadır. Bundan dolayı bir kelimenin yerine anlamdaş bir kelime koyarak ezberlemenin ve aktarmanın daha kolay bir ezberleme tekniği olduğu söylenebilir.

48 Mâna rivayeti hakkında bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye,* tahk. Ahmed Ömer Hâkim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, Beyrût, 1986, ss. 239-246; Koçyiğit, *Hadis Usülü,* s. 76-77; Salih Karacabey, *Hadis Tenkidi,* Sır Yay., İstanbul 2001, s. 223. Ayrıca Hz. Peygamber'in muhatapların durumuna göre mana ile rivayet konusunda müsamahakâr davrandığı görülmektedir. Rivayete göre, Ömer b. el-Hattâb, Hişâm b. Hakîm'in, Kur'an'ın bazı pasajlarını kendi bildiğinden farklı okuduğuna tanık olmuş ve onu bizzat Hz. Peygamber'e getirip şikayet etmiştir. Hz. Peygamber her ikisinin okuyuşunu da dinledikten sonra, iki okuyuş biçimini onaylayarak şöyle demiştir: "Kur'an yedi harf (biçim) üzere nazil olmuştur; azap ayetini rahmet ayetine, rahmet ayetini azap ayetine çevirmemek kaydıyla, hangisi kolayınıza geliyorsa, o şekilde okuyun." Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih,* Fezâili'l-Kur'ân, 5. Sahabiler arasında lehçe farklılıklarının olması, okuma-yazma bilmeyenlerin sayısının azlığı, Peygamber'in ahlaki bir dönüşümü öncelemesinden dolayı, anlamı tamamen tersyüz edici bir okuma söz konusu olmadıkça Kur'an'ın farklı biçimlerde okunmasında bir beis görülmemiştir. Peygamber'in "Kur'an'ın yedi harf üzerine indirildi." demesi muhtemelen kolaylık olması bakımındandır. Bk. Halis Albayrak, "Kıraat Sorunu", *Dini Araştırmalar,* c. 4, sayı 11, Eylül-Aralık 2001, ss. 22-24. Şâtıbî de insanlara öğrenme ve anlama kolaylığı sağlaması bakımından Kur'an'ın yedi harf üzerine nazil olduğunu vurgular. Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* c. II, ss. 394-395.
Bu konu hakkında aşağıdaki değerlendirmelerin verilmesinin uygun olduğunu düşünüyoruz:
"Kuşkusuz, Hz. Peygamber'in aldığı vahiyleri tebliğ etmesi, gelen mesajın insanlara iletilmesi amacına matuf olduğu için, tebliğin ezberlenmek üzere muhataba birtakım metinler iletmek şeklinde cereyan etmesi beklenemezdi. 'Tebliğ' görevinin, doğası gereği mesaj/fikrî içerik merkezli olmasının en görünür sonucu ise, Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin, metinleşmesi öngörülen bir malzeme için sorun teşkil edecek olan 'anlam merkezli aktarım' (*rivâye/kırâ'a bi'l-ma'nâ*) yolunu seçmiş olmasıdır. İlerleyen zamanlarda çok farklı yorumlara neden olacak olan 'yedi harf' meselesi, Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın ezberlenmesi ve şifahen nakledilmesi konusunda izlediği mesaj merkezli tutumu ifade eden bir beyanına dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in hitap ettiği kitlenin kültür, lehçe vb. konularda homojen olmayışının getirdiği zorluklarla, tebliğ görevinin bir metnin iletilmesinin ötesinde, bir mesajın iletilmesi anlamını taşıması bir araya gelince; Hz. Peygamber'in Müslümanlara böyle bir kolaylık tanıması kadar doğal bir gelişme olamazdı. Bu ruhsatın gönül huzuruyla kullanılmasının sonucunda ortaya çıkan kıraatler ve Kur'an varyantları (özel mushaflar) arasındaki farklılıkların boyutları, aynı zamanda bu ihtiyacın boyutlarını da göstermektedir." *Konulu Kur'an-ı*

bu konuya açıklık getirmektedir. "Peygamber'den hadis dinlemek için yaklaşık on kişi etrafında oturur ve dinlerdik. Dinlediklerimizi içimizden ancak iki kişi aynen tekrar ederdi; fakat hepimiz tekrarladığımız zaman manalarda hiçbir fark olmazdı."[49] Ğaylan el-Ma'velî'nin, Hasan el-Basrî'ye "Bir hadis işitiyorum fakat işittiğim gibi o hadisi tekrar rivayet edemiyorum; bunun üzerine hadis üzerinde birtakım fazlalık ve noksanlıklar yapmak zorunda kalıyorum." demesi üzerine Hasan el-Basrî "Seni tenzih ederim buna kimin gücü yeter ki!" şeklinde karşılık vermesi ifade etmeye çalıştığımız konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.[50] Yeri gelmişken belirtelim ki, Kur'an'da kıssaların farklı pasajlarda birbirlerinden bazen farklı olarak anlatılması büyük ölçüde bir sözlü kültür özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki anlatılar sözlü kültürün vazgeçilmez unsurlarıdır. Her yeni anlatışta dizelerin sözcüğü sözcüğüne ezberlenmemiş olmasından dolayı anlatımların birbirlerinden farklılık göstermesi kaçınılmazdır. Her yeni anlatışta, anlatıcı karşıdaki muhatapların kültürel durumlarına göre, anlatıya birtakım eklemeler ve çıkarmalar yapabilir. Bu nedenle aynı söylence farklı bölgelerde değişik motiflerle anlatılabilmektedir. Sözlü geleneklerde, destanların, söylencelerin, masalların çeşitlemelerinin çok fazla olması yukarıda bahsedilen özellikle yakından ilişkilidir. Yazılı kültürlerde yapılan ezberlemelerde böyle bir farklılığın olmaması ezber yapan kişilerin gerektiğinde özgün metne dönüp kontrol yapabilmelerine bağlıdır.[51]

Kerim Tefsiri (Örnek Fasikül), DİB Yayınları, Ankara 2001, ss. 12-13. Bu bahsettiğimiz konulara, yazının az bilindiği dönemlerde Kur'an'ın daha kolay okunup-ezberlenmesine imkân sağlayan bir ruhsat olarak bakılabilir. Ayrıca, Osman mushafında metnin standart haline getirilmesi lehçe farklılıklarının ortadan kalkmasını sağlamıştır. Ortak yazım kuralları yazının da etkisiyle standart bir metnin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla lehçe veya yedi harf problemi büyük ölçüde sözlü kültürden kaynaklan bir problem olarak ele alınıp değerlendirilebilir. Kaldı ki h. 3.asırda bile yazı dilinin yanında konuşma dili de varlığını sürdürüyordu. Fakat bu dil yazı dilinden o kadar farklı idi ki, o dönemde Bağdat'ta güçlük çekmeden doğru i'rabı konuşabilen birisine hayretle bakılabiliyordu. Bk. Adam Mez, *Onucu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, İnsan Yay., çev. Salih Şaban, İstanbul 2000, s. 281.

49 Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 240.

50 Bağdâdî, *age*, s. 244; Yine aynı şekilde Hasan el- Basri'ye: "Sen bize bir gün bir hadis rivayet ediyorsun diğer gün ise aynı hadisi başka sözlerle aktarıyorsun." denildiği zaman cevabı: "Manayı doğru verebildiysem bunda bir sakınca görmüyorum." olmuştur. Diğer örnekler için bk. aynı eser, s. 243.

51 Yazın eleştirmenleri yazılı bir yapıtı "kapanmış bir metin" sözlü yapıtı ise "açık bir metin" olarak değerlendirirler. Bu konuda bk. Günay, *Dil ve İletişim*, s. 91. Kur'an'da geçen kıssaların bu açıdan değerlendirilebilir olduğu düşüncesindeyiz; çünkü sözlü

Daha önce bahsettiğimiz gibi bütün bilgiler sözlü kültürlerde büyük ölçüde başka bir alternatif olmamasından dolayı zihinde saklanır ve korunur.[52] Sözlü gelenek ve kültürlerde iletişim ve bilgi aktarımı ağırlıklı olarak yüz-yüze gerçekleşmektedir. Yazı olmadan insan zihninin dışında bilgiyi koruyan başka bir araç olmaması yüzünden iletişim zamansal ve mekânsal olarak uzun mesafeli olamamaktadır. Eflatun (MÖ 427-347), yazının belleği yok etmesinden yakınarak sözlü gelenek mensubu kişinin yazılı kültüre mensup olan kişilerden daha iyi belleğe ve hatırlama gücüne sahip olduklarını vurgular.[53] Günümüz yazılı kültürün dünyasında her şeyin kayıt altına alındığı ve saklandığı toplumlarda bunun izlerini yakından görmekteyiz. Kayıt sorununun olmaması, hâfızanın gücü üzerinde zayıflatıcı etkiye sahiptir. Çünkü bilginin yok olması artık sorun olmaktan çıkmıştır. Bunun izlerini hicri 2. asırdan itibaren yazılı kültürle yoğun şekilde yüzleşen toplumun zihinsel dönüşümünde görebiliyoruz. İlk dönemlerde rivayet geleneğinin ve buna bağlı olarak hâfızanın güçlü bir etkisi söz konusu iken, yazının yaygınlaşmasıyla birlikte hâfıza yavaş yavaş etkisini yitirmeye başlamıştır. Ayrıca bu dönemde bilgilerin düzenli bir şekilde tedvin edilmesi, zihnin daha ziyade somuttan soyuta yönelmesi ve bununla birlikte bilgilerin sorgulanması, yazının ortaya çıkardığı imkânlardan sadece bir kaçıdır.

Sözlü kültürlerde yaşayan insanlar, gündelik hayatlarında konuşmalarını denetleyebilecekleri dilbilgisine ihtiyaçları yoktur. İhtiyaç duyulmaması sözlü kültürlerde yazılı kültürlerde olduğu gibi söz dizimini belirleyen standartların bulunmamasına bağlıdır. Yazılı dil ve kültürlerde sesler görünür halde olmasının yanında sözcükler kâğıt üzerinde bir anlamda donmuş haldedir. Herhangi bir okur kâğıt üzerinde bakarak anlamları hakkında düşünebilir. Sözlü kültürlerden yazılı kültüre geçişle birlikte hâfızanın önemi azalmaktadır.[54] Bu kültürlerde kitap bolluğundan veya önemli bilgilerin kayıt altına alınmasından dolayı hâfıza büyük ölçüde önemini kaybetmektedir.

kültürün önemli bir yapıtaşı olan bu kıssalar bahsettiğimiz özellikle örtüşmektedir. Kur'an'ın dilsel biçimlenmesinde içinde yaşanılan sözlü kültürün etkisi göz önüne alınırsa Kur'an kıssalarında bu bahsettiğimiz özellikler mevcuttur. Kıssaların özü aynı kalmakla beraber, değişik tümcelerle ve farklı biçimlerde anlatılmaktadır.

52 Goody, *The Power,* s. 29.

53 Goody, *age,* s. 27.

54 Sanders, *Öküzün A'sı,* s. 73.

Yazı, zihne düşen görevin büyük bir kısmını üstlendiği için zihni köreltmektedir.[55]

2.2. Anlatım Formlarının Ritim ve Ölçü İçermesi

Sözlü kültür ve buna bağlı olarak sözlü dil kullanan toplumlarda yazının fazla yaygın olmamasından dolayı bilgilerin saklanması, gelecek kuşaklara aktarılması büyük ölçüde ezber yoluyla sağlanmaktadır. Ezberlenecek bilgilerin ritimli olması belleğe önemli ölçüde yardımcı olmaktadır. Bundan dolayı bilgilerin ritim kalıbına sokulması genellikle ezberin daha kolay yapılmasını sağlamaktadır. Kur'an-ı Kerim'in inzalinden günümüze kadar ezberlenmesi ve bunun asırlarca bir gelenek halinde sürdürülmesi muhtemelen ritimli olma özelliğiyle de ilişkilidir. Bu kadar uzun bir kitabın ezberlenmesi, zihinde korunması elbette zordur; fakat ritimli olması ezberi bir ölçüde kolaylaştırmaktadır. Bunun yanı sıra Arapçanın kendine ait birtakım özellikleri içinde barındırması ezberin daha kolay yapılmasına imkân vermektedir. Bilindiği gibi Arapçanın fonetik yapısı belli bir ölçü ve ritim içermektedir.

Dünyanın çeşitli bölgelerinde yapılan araştırmalarda bu tür bir lengüistik koşutluğun, sözlü edebiyatta göze çarptığı ve bunun hâfızayı destekleyen bir özellik olduğu sonucuna varılmıştır. Bunun klasik örneği Fin sözlü şiiri olup Kalevala destanında anılan eylemleri, koşut şiirin Eski Ahit'ten sonra en sık verilen örneğidir. Veda metinlerinin "zincirleme yapısının" İbranî şiirindeki sözde koşutluğa benzer olduğu ileri sürülmektedir. Eski Çin, Antik Yunan, Güney Hindistan ve Güney Doğu Asya, özellikle eski Maya ve Aztek edebiyatı ile Navaholar'ın şarkılarının, incelikli ritim ve yineleme biçimlerinde oluştuğu bilinmektedir.[56] Burada yeri gelmişken, sözlü kültür üzerine şekillenen Arap toplumunda şiir ile mûsıkî –yani ritim– arasında sıkı bir ilişkinin varlığına dikkat çekmek yerinde olacaktır. İrticalen söylenen deveci ezgileri (hida), ninniler, ağıtlar, ilahiler gibi sözlü kültüre ait söylencelerde

55 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür,* s. 99.

56 Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, s. 96. Vedalar, başlangıçta şifahî olarak söylenmiş olup sonraları yazıya geçirilmiştir. Anı ve hâfıza, şifahî kültürde önemli olmasından dolayı, bu metinlerde bazı şifahî unsurlara rastlanılmaktadır. Mesela çoğu ilahiler bu metinlerde önemsiz şekilde tekrarlanmaktadır. Bu konuda bk. Kürşat Demirci, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar,* İşaret yay., İstanbul 1991, ss.16-17. Vedalardan seçme metinler için bk. Aynı eser, ss. 75-84.

ritimli bir yapının varlığı gözlemlenmiştir. Elimizde bulunan mevcut rivayetlere göre şiir hususi bir tarzda, yeknesak fakat vezni belirten bir ahenk ile okunmaktaydı.[57] Şiirlerde böyle olmasının yanı sıra Arapçanın da ritimsel özellikler sergilediği dile getirilmektedir. Arapçada lafız kalıpları ve kelime biçimlerinde müziksel bir veznin varlığı dikkat çekmektedir. Bu kalıplardan her birinin kendine özgü değişmez müziksel bir ritmi vardır. Arapçadaki lafız biçimleri bir yandan yapılar, kalıplar ve şekiller; bir yandan da kulağın kolaylıkla kavrayabildiği müziksel vezinlerden oluşmaktadır. İnsan kulağına hoş gelen bu vezinler sayesinde dinleyici anlamın bir bölümünü kelimenin veznini kavramasıyla idrak edebilmektedir. Arap dili bu çerçevede müziksel özelliği olan bir dildir. Bütün Arapça lafızlar, ister nesir, isterse şiir olsun vezinlerden oluşmaktadır. Bu vezinlerin de tamamen müziksel yani ritimsel bir yapıda olduğu hissedilmektedir. Arapçada bulunan sözün ritmi ile konusu arasındaki bu uygunluğu, gayet açık bir şekilde her zaman görmek mümkündür.[58]

Sözlü kültürlerde, ifadelerin tekrarlı olması muhatapları büyük ölçüde etkilemektedir. Fakat her zaman aynı sözlerin tekrar edilmesi muhatabın ilgisini dağıtabilmektedir. Dolayısıyla tekrar yoluyla sunulan sözlü bilgilerin kapsamının fazla geniş olduğu söylenemez. Bu durumda içerik olarak hem değişik anlamlar iletebilecek, hem de kendini tekrarlayabilecek bir dilin (akustik açıdan benzer bir ses düzeni) ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İlk dönemlerde insan zihninin buna bulduğu çözüm, düşünceleri ritimli söze dönüştürmek olmuştur. Ritim insan üzerinde kalp atışı gibi keyif ve güven veren bir tekrar sağlamaktadır.[59] Dolayısıyla seslerin ve düşüncelerin ritimli olması, ezberlemenin daha rahat yapılmasına imkân tanımaktadır.[*]

Günümüzde bildiğimiz gibi nesir ve düzyazının ezberlenmesi bir şiir türünden daha zordur; hatta imkânsız olmaktadır. İslam öncesi Arap toplumunda (ki bu toplumun da sözlü kültür üzerine şekillendiği

57 Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 58.
58 Muhammed el-Mübârek, *Fıkhu'l-luğa ve hasâisu'l-arabiyye*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981, ss. 280-282.
59 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 22.
* Dikkat edilirse halk arasındaki deyişlerde, bilmecelerde, atasözlerinde ve tekerlemelerde ritimli bir yapı göze çarpmaktadır. Bu, sözlerin akılda kalıcılığına ve kuşaktan kuşağa aktarılmasına imkân vermektedir.

göz önünde bulundurulursa) çok sayıda şiirin ezberden okunması[60] şiirlerdeki bu ritimli yapıdan kaynaklanmaktadır. Ritimli yapı anımsamayı kolaylaştırmasından dolayı sözlü kültürlerde olması gereken bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra Kur'an'ın okunmasında mûsıkî bir yapının varlığı dikkat çekmektedir. Sesin maddesi sayılan harflerin taşıdığı sıfat farklılıkları Kur'an mûsıkîsine zemin hazırlayan faktörlerdendir. Mûsıkî perdeleri konumunda olan harflerin belli bir kompozisyonda bir araya gelmeleri ve fonetik yapılarının birbirleriyle kaynaşmasıyla Kur'an'ın müzikal diyebileceğimiz nağmesi oluşmaktadır.[61] Arap fonetiğine uygun olarak sahih mahreçlerinden çıkan harflerde, harflerin dizilişinde ve fonetiğinde belli bir ahenk göze çarpar. Sesin çıkışına, ses tonuna, telaffuz ediliş biçimine göre kıraat âlimleri sınıflandırmışlardır. Bu sınıflandırma sonucunda Kur'an'ın okunmasında ritimli bir âhenkten oluşan sesler ortaya çıkmaktadır.[62] Bu âhenk kendi içinde kulağa hoş gelen bir ritim oluşturur.[63]

60 Yusuf Sancak, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir,* Şafak Yay., Erzurum 1999, s. 32. Şiirler büyük ölçüde râvîler yoluyla ve sözlü olarak nakledilmekteydi. Şiir naklinde bir şairin manzumelerini nakleden râvîlerden başka, bir kabilenin bütün şairlerin eserlerini ezberleyen râvîler de mevcuttu. Büyük şairlerin hâfızalarında topladıkları malzeme daha sonra bu râvîlerin talebeleri tarafından tespit edilmiştir. Aynı eser, ss. 45-46. Ayrıca bu şiirlerin sözlü olarak nakledilmesi a. şairlerin, birbirlerinin şiirlerini rivayet etmeleri b. kabilelerin, kendi şairlerinin şiirlerini rivayeti c. çeşitli kabilelerden şiir ve ahbâr râvîlerinin meclislerde ve edebi toplantılarda, ezberledikleri bazı şiirleri rivayet etmeleri olmak üzere başlıca üç şekilde gerçekleşmiştir. Nitekim eski şairlerin hususi bir râvîsi, hatta râvîleri vardı ve bu râvîlerin çoğu, zamanla nesillerinin belli başlı şairleri arasına katılmışlardı. Bk. Kenan Demirayak-Ahmet Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi-Câhiliye Dönemi,* Atatürk Üniveristesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1993, s. 63. Dolayısıyla uzunca şiirlerin ezberlenmesi, şiir kalıbının ritimli özelliğine bağlanabilir.

61 Necdet Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Mukayesesinde Özgün Bir Yaklaşım,* Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 38.

62 Kur'an musîkisi harflerin mahreçleri ve seslerin birbirleriyle hems, [gizlemek anlamına gelen bu kelime harfi harekeli olarak okurken mahrece itimadın zayıflığından dolayı nefesin sesle beraber akmasına denilir.] cehr, [açıklamak anlamına gelen bu kelime tecvitte harfi harekeli olarak okurken mahrece dayanmanın kuvvetli olmasından dolayı nefesin tamamının veya çoğunun hapsedilerek sesin açık olmasına verilen isimdir.] sertlik, [harfi sakin olarak okurken mahrece dayanmanın kuvvetli olması sebebiyle sesin ve nefesin hapsolup akmamasına denir.] rihvet, [yumuşaklık anlamına gelen bu kelime şiddetin tam aksine sesin nefesin baraberce akmasına denilir.] tefhim, [harfin kalın okunmas] terkîk, [harfin ince okunması] tefeşşi,[sesin ağızda yayılması] tekrir,[-dil ucunun titremesi ve sürçmesi] olarak belirtilir. Bu ifadeler tecvîd ıstılahında kullanılan kavramlar olup, sesin sıfatlarını ve diğer seslerle meydana getirdikleri ahenk ve ritim ilişkilerini ele almaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları,* Aksa Yay., İstanbul 1997, ss. 70-75.

63 Mustafa Sâdık er-Râfî, *İ'câzu'l-kur'an ve'l-belâğatu'l-edebiyye,* Beyrût 1990, s. 215; Dıraz, *En Mühim Mesaj Kur'an,* çev. Suat Yıldırım, Akçağ Yay., Ankara 1985, ss. 146-150.

Sözlü kültürlerde ritmin önemini göstermesi bakımından, Antik Yunan'da eğitime mousiké (yani müzik) denmesinin konumuz açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü öğrenciler matematik, şiir ve hitabet derslerini dans edip, el çırparak, şarkı söyleyerek öğrenirlerdi. Her iki durumda insanı harekete geçirmesinden dolayı Aristotoles ritim ve eğitim, yani *motion* ve *emotion* arasında bir ayrım yapmaması muhtemelen buna bağlı olarak geliştirilen bir kavramlaştırmadır.[64] Burada eğitimin büyük ölçüde ritime dayandığı ve bunun eğitimin bir parçası olduğu göze çarpmaktadır. Metin ezberinden ayrı olarak sözlü ezberde beden diliyle şekillenmektedir. Beden diliyle yapılan hareketler, okunan metinlere ritim katmaktadır. Bir toplumun hayatına, duygularına ait birtakım sözcelerin daha sonraki kuşakların zihinlerinde tekrar yer bulabilmesi için standartlaştırılmış biçimlere dökülmeleri gerekir. Söylenen sözlerin tekrar hatırlanabilmesi için birtakım beden davranışları ritimle birlikte ortaya çıkar. Sözlü nazmın ritimleri, anımsama işleminin ayrıcalıklı ve üstün araçları haline gelmektedir.[65] Bunun örneklerini Avustralya ve başka ülkelerde yerlilerinin, şarkı söylerken iplerle şekiller çizmelerinde, başkalarının bir dizi boncukla oynamalarında,[66] İsrail'de Ortodoks Yahudilerin Talmud'u okurken öne ve arkaya sallanmalarında ve ülkemizde hafızlık yapanların bedensel hareketlerinde görülmektedir. Sözellikte ağızdan çıkan kelime, hiçbir zaman sadece sözel bağlam içinde var olmakla kalmaz; aynı zamanda söylenen söz her zaman insan gövdesini harekete geçiren ve varoluş durumunu değiştiren bir olaydır. Sırf seslendirmenin ötesinde beden hareketleri, kaza eseri ya da sözlü iletişim anında uydurulan bir hareket değildir. Bunlar tamamen doğal ve ritim esnasında ortaya çıkan hareketlerdir.[67]

Yazının yaygınlaşmasıyla birlikte alfabe, ses ile simgelenen kaydın yerine, görsel bir kaydı koyarak büyük ölçüde ritimlerle desteklenen hâfızanın gücünü zayıflatmıştır. Hâfızadan nakledilen deyişlerin, atasözlerinin, özlü sözlerin artık ezberlenmesine gerek kalmamıştır. Hâfızaya ihtiyaç duyulmaması, insanlara bir güven rahatlığı sağlayan ve ihtiyaç halinde başvurulmak üzere bir yana bırakılan gereçlerle (yazı

64 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 32. Ülkemizde okul öncesi eğitimde çocuklara öğretilen şarkılarda ve tekerlemelerde ritimli bir yapının varlığı gözlemlenir. Bu, çocukların belli bir ritim ve ahenk yakalamalarına imkân tanımaktadır.

65 Connerton, *Toplumlara Nasıl Anımsar?*, s. 119.

66 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, ss. 85-86

67 Ong, *age*, s. 86.

vb. aygıtlarla) sözün korunabilmesinden kaynaklanmaktadır.[68] Yazılı metinde bulunan kelime ve söz artık hislerle, çabayla bağlarını keserek sözde bulunan nefes, nağme ve ritim gibi unsurlara yer veremez hale gelmiştir. Bunların yerini yazının oluşturduğu birtakım simge ve şekiller almıştır.[69]

Kur'an'a bu açıdan baktığımız zaman özellikle Mekke dönemine ait kısa surelerde çok belirgin ritimli bir yapı göze çarpmaktadır. Özellikle ayet sonlarının türdeş ve kafiyeli harflerle bittiği görülmektedir.[70] Bu şekilde kullanımın edebi yönü olmakla birlikte, asıl amacın bellekte kalıcılığın sağlanmasına dönük anlatım biçimleri olduğu söylenebilir. Dolayısıyla sözlü gelenek ve kültürlerde sözlerin ritimli olması, bilgilerin bellekte kalıcılığını sağlamaktadır.

2.3. Görsele Karşılık İşitmenin Önceliği

Temeli sözlü geleneğe mensup kültür ve toplumlarda kitabın ve yazının darlığından dolayı kitabı açıp bakmak fazla bir anlam ifade etmemektedir. Dolayısıyla bu toplumlarda göze karşı kulağın veya görsele karşı işitmenin önceliği söz konusudur. Özellikle yazılı kültürlerde okuma-yazma eylemi görsel olanın üzerinde durarak göze öncelik vermektedir. Bu anlamda grafik dili, yani yazı dili görsel bir dildir. Bundan dolayı anlama ulaşmak için göz devamlı taramak zorundadır. Göz, sürekli olarak deneyim arar ve görme alanının içinde kalan her şeyi yakalar. Göz gerçeği deşifre edebilmek için, gördüğü her şeyi ayrı ayrı parçalara bölmek ve görme alanının içine giren her

68 Connerton, *Toplumlara Nasıl Anımsar?*, ss. 119-120.

69 Ricoeur, *Interpretation*, s. 40. Benzer bir yaklaşım için Jacques Bergue, "The Koranic Text: From Revelatin to Compilation", *The Book in the Islamic Word-The Written Word and Communication in The Middle East*, ed. George N. Atiyeh, State University of New York Press, New York 1995, s. 20.

70 Uyak veya kâfiye, iki ya da daha çok dizenin sonunda aynı sesin yinelenmesi veya son sesletilen ünlüyle birlikteki iki ya da daha çok ses grubunun eşliği olarak tanımlanmaktadır. Bk. Aksan, *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Engin Yay., Ankara 1999, s. 188. Özellikle Mekke dönemine ait olan kısa surelerde bu özellik daha belirgindir. Örnek olarak bk. Hâkka, 69/1-52; Meâric,70/1-44; Fecr, 89/1-30; Beled, 90/1-20. Bu surede baştan altı ayetin *dal* sesiyle, üç ayetin *nun* sesiyle, geri kalan ayetlerin ise *te* sesiyle bittiği görülmektedir. Bu şekilde biten ayet ve sure sayısının epey yekün teşkil ettiği söylenebilir. Bununla birlikte Medine döneminde inen ayetlerde ritimli özelliğin yavaş yavaş kaybolduğunu görmekteyiz. Yapılan tespitlere göre Kur'an fâsılaları en çok *nun* harfiyle bitmektedir. Bu harf 3152 kez tekrar edilmiştir. 742 rakamıyla *mim*, 710 rakamıyla *ra* harfi bunu takip etmektedir. Bu üç fâsıla harflerinden *nun* harfi, zengin bir müzikal yapıya sahiptir. Fâsılaların çoğu *nun* ve *mim* harfleriyle bitmektedir. Bu harflerin, musîkinin doğal harfleri olduğu dile getirilmektedir. Böylece ayet sonlarına ritimli bir yapı kazandırırlar. Çağıl, *Özgün Bir Yaklaşım*, s. 35.

şeye hâkim olmak zorundadır. Dolayısıyla algılama anlamaya, anlama da algılamaya biçim vermektedir.[71] Burada özellikle gelen vahiylerin, ilk dönemlerde yazılı bir metne sahip olunmamasından dolayı işitsel özellikler göstermesi anılmaya değerdir. Kaldı ki gelen vahiyler o günün şartlarında bulunan yazı malzemelerine kaydedilse bile ezberden okunan bir özellik göstermekteydi. Okunan, işitilen bu anlamda kulağa hitap eden bir mahiyet arz ettiği tarihen bilinen bir durumdur.[72] Kur'an-ı Kerim'in mushaf haline getirilmeden önce sözlü olarak okunan ve dinlenen bir metin olması bazı ayetlerde açıkça görülmektedir.[73] Müslümanların tarihten gelen bir özellik olarak Kur'an'la ilişkileri işitsel bir tecrübe olarak başlamış ve bu tecrübe günümüzde de devam ettirilmiştir.

> Kur'an'ın vahyi yazılmış bir metin halinde belirginleşmeden önce işitseldi. Peygamber önce 'ikra' emrini işitti ve bundan sonra vahyedilen ayetleri tekrarladı. Müslümanların Kur'an'la olan ilişkileri bugüne kadar bir işitsel tecrübe olarak kaldı ve sıradan anlamıyla okumak ise bundan sonra geldi. Kutsal metnin yazılmış biçimine ek olarak bugünde hala mevcut olan sözlü olarak işitilmiş, ezberlenmiş bir Kur'an; Arapça metni okuyamasalar bile inananların ruhlarında en derin etkileri bırakan işitsel bir hakikat vardır.[74]

Allah'ın sıfatlarından birinin (semî') yani işiten olması burada anılmaya değerdir. Allah bazı ayetlerde insanların sözlerine kulak veren onları işiten konumundadır. *"Allah: 'Allah fakirdir, biz zenginiz' diyenlerin sözünü işitti. Onların dediklerini ve haksız yere peygamberleri öldürmelerini yazacağız ve: 'Yangın azabını tadın!' diyeceğiz."*[75]

İşitmenin tezahürlerini göstermesi bakımından bir tiyatroda, sinemada veya bir konferans salonunda bulunan seyirciler örnek verile-

71 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 29; Günay, *Dil ve İletişim*, s. 92.

72 Özellikle vahyin ilk yıllarında Peygamber'e vahyedilen pasajların bir süre belki de birkaç yıl Peygamber ve Müslümanların zihninde muhafaza edilmiş olması muhtemeldir. Böyle bir uygulama sözlü kültürün hâkim olduğu bir toplumda normal karşılanmaktaydı. İslam öncesi Arap şiirlerinin de aynı şekilde muhafaza edilmekte olduğu bilinmektedir. Her ne kadar gelen vahiyler yazı malzemelerine kaydedilse de ortada bir metnin varlığından söz edilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in mushaf haline gelmesi Peygamber'in hayatından sonra gerçekleşmiştir. Bütün bunlar ise Kur'an'ın ilk dönemde elle tutulan görünen bir metin olmaktan çok işitilen bir söz olduğunu desteklemektedir. Bk. Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 45.

73 *"Kâfirler dediler ki; bu Kur'an'ı dinlemeyin, o okunurken gürültü yapın ki, ona galip gelesiniz."* Fussilet, 41/26.

74 Nasr, "İslami Eğitimde", s. 181.

75 Âl-i İmrân, 3/181.

bilir. Burada bulunan seyirciler kendilerine gelen bütün sesleri aynı anda duyarlar; seslere verdikleri tepkiler de canlı ve seslidir. Okuma işleminde okurun tepkisi daha bireysel ve soyuttur. Dinleme ise insanların birbirleriyle ilişki kurmasını gerektirdiğinden dolayı ortak ve canlı bir etkinliktir. Ayrıca sözlü kültürlerde bilgi genellikle bilge insanların şahsında toplanmasından dolayı bilgi ile bilen arasında yakın bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Bundan dolayı ustaya yeterince yakın durursanız her sözcüğü duyabilir, davranışları gözlemleyebilirsiniz, biraz uzakta durursanız yüz ifadelerini kaçırabilirsiniz. Çünkü bilgi demek bu kültürlerde ustaya yakın olmak ve işitmek anlamına gelmektedir.[76] Kur'an'ın kıraat edilmesi, okuma esnasında oluşan ses bütünlüğü, nefes gibi unsurlar, dinleyenler arasında ortak bir duygunun ve birlikteliğin oluşmasını sağlar. Dinleyenler kendi aralarında bir tür ortaklık oluşturur.[77] Bu birlikteliğin oluşması, Kur'an'ın kıraatinden meydana gelen fonetik bütünlük sayesinde sağlanabilmektedir.

Arapların fıtri/tabiî bir şekilde konuştukları ve bundan dolayı Arap dilinin işitsel özellikler gösterdiği dile getirilmektedir. Özellikle nahivcilerin Arap dilini duyusal ve sessel (phonetic) görünümler olarak değerlendirmeleri konumuz açısından önemlidir. Câbirî'nin de belirttiği gibi Arapçada lafızların güzellik ve hoşluğunu belirleyen akıl değil, kulaktır.[78] Bilindiği gibi İslam geleneğinin ilk dönemlerinde hadis alma usûllerinden biri *sema'dır.* Çünkü hadis rivayetinde talebenin, şeyhinden bizzat hadis dinlemesi gerekmektedir. Hatta bu hadis alma yöntemi diğer yöntemlerden daha önemli görülmüştür. Öyle ki bu yöntemde hadis talebesiyle hadis aldığı şeyhi karşı karşıya gelmekte ve arada herhangi bir vasıta olmaksızın hadisler doğrudan doğruya şeyhten talebeye intikal etmekteydi.[79] Burada görüldüğü

76 Sanders, *Öküzün A'sı,* ss. 31-32.

77 Bergue, "The Koranic Text", ss. 26-27.

78 Bazı bedevîlerin nahivciler için söyledikleri "Siz bizim dilimizde, dilimizden olmayan bir dille konuşuyorsunuz." şeklinde itham etmeleri, şüphesiz dilin kurallarının birtakım mantık kurallarına göre derlenmeye çalışıldığı bir ortamda söylenmiş bir söz olduğu dikkate alınmalıdır. Bk. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu,* ss. 125-127.

79 Koçyiğit, *Hadis Usûlü,* ss. 61-62. Hadis alma usûllerinden olan sema' ve kıraa', öğrencinin ezberden veya şeyhin kitabından nakledilen rivayeti dinlemesi ve bu şekilde hadis almasını ifade eder. Dolayısıyla sema' ve kıraa' ezbere hadis alma anlamına geldiği gibi aynı zamanda kitabete dayandığını gösterir. Hadis rivayetlerinin hem hâfızadan hem de kitaplardan yapıldığını öğrenmekteyiz. Burada hâfızaya dayanması gerektiği konusundaki görüşün, yine bir sözlü kültür özelliği olarak oryaya çıktığını söyleyebiliriz. Hadis alma yöntemleri konusunda daha geniş bilgi için bk. Sezgin,

gibi hadis, şeyhten bizzat alınan, onun şahsında olan ve talebenin şeyhine yakın olduğu bir durum söz konusudur. Hadis rivayetinde kullanılan çoğu terimlerin, dilin işitme yönünü çağrıştıran kelimelerle ifade edilmesi rivayetlerin işitmeye dayalı olduğunu gösterir.[80]

Duruma bağlı düşünce daha az soyuttur. Yazı, konuşmayı işitsel olduğu kadar görsel bir inceleme nesnesi haline getirerek nesnel kılmaktadır. Bu ise muhatabın kulaktan göze, üreticinin de sesten ele kayması demektir.[81] Temelde sözlü sözceler yazılı dil gibi nesnemsi bir şekilde anlaşılmak yerine, olayların zaman içinde yeniden derlenmiş akışı olarak algılanırlar. Özellikle burada anılmaya değer bir konu, Kur'an'ın vahiy sürecinde yoğun bir anlam sorununun ortaya çıkmamasıdır. Çünkü konuşarak anlatılan her olay, belli bir zaman diliminde cereyan eder ve incelenmesi söz konusu değildir. Bunun sebebi ise, hitap durumunda görüntüden çok işitilen sözcelerin varolmasıdır.[82] Sözlü kültürlerde ses, sadece yok olurken vardır. Kelime söylenirken tam kalamaz; biz varlık kelimesinin *lık* hecesini söylerken *var* hecesi çoktan yok olmuştur.[83]

Yazılı kültürlerde metinler, sözlü kültürlerin aksine anlamı araştırılan, üzerinde inceleme yapılan bir nesne niteliğine dönüşmektedir. Metin bu anlamda görsel bir mekânla sınırlanmasından dolayı

Buhârî'nin Kaynakları, ss. 28-29. Genellikle ilk dönem âlimleri yazılı olmayan usûllerle bilgi aktarımını gerçekleştirmişlerdir. Bu aslında onların derslerini hazırlarken yazılı olanlara başvurmadıkları anlamına gelmemelidir. Bu bilgiler de gösteriyor ki, kitâbet hâfızaya yardımcı olacak şekilde kullanılmıştır. Bk. C. H. M. Versteegh, *Arabic Grammer and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, E. J. Brill, Leiden 1993, ss. 49-51.

80 Bu bağlamda *semi'tu, ahberanâ, haddesenâ* gibi ifadeler örnek olarak gösterilebilir. Bunlar konuşma diline ait olan kavramlar olarak göze çarpar ve işitmekle ilgili çağrışımlara sahiptir. Aslında hadis rivayetinde bazı araştırmacıların gösterdiği gibi kitâbetin önemi büyüktür. Fuad Sezgin'in de belirtiği gibi muhaddislerin veya genel olarak Müslümanların çoğu Kur'an gibi hadislerin çoğunu ezberleme konusunda çaba sarf etmişlerdir. Bunların çaba sarf etmeleri yazılı malzemeye ihtiyaç duymadıklarını anlamına gelmemelidir. Nitekim hadislerin aynı zamanda yazılı bir kaynaktan nakledildiğini gösteren rivayetler de söz konusudur. Mesela ezbere rivayet edebilmekle gururlanan muhaddislerin aynı zamanda kitap veya yazılı malzemelere sahip oldukları bilinmektedir. Sufyân b. Uyeyne'nin (ö. 196/812), Zuheyr b. Muâviye el-Cûfî'nin (ö. 173/790) kendisine "Kitaplarını göster!" demesi üzerine ona "Kafamda kitaplarının yardımından daha iyi muhafaza ediyorum." cevabını vermesi aslında yazılı malzemeye gerekli durumlarda başvurulduğunu ve yazılı olanın hâfızaya yardımcı bir kaynak olduğunu gösterir. Sezgin, *age*, ss. 38-39.

81 Jack Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, çev. Koray Değirmenci, Dost Kitabevi, Ankara 2001, s. 56.

82 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 120.

83 Ong, *age*, s. 111.

görünen, dokunulan, geriye doğru taranabilen bir özellik sergilemektedir.[84] Yazı sadece konuşmayı zaman ve uzam içinde koruduğu için değil, aynı zamanda konuşmayı dönüştürdüğü, bazı unsurlarını soyutlaştırdığı için daha bir önem kazanmaktadır. İşitmenin yerini gözle iletişimin alması, sözlü iletişimden farklı olarak yeni bir bilinç durumu oluşturur.[85]

2.4. Dilin Sesli Kullanımı/Hitabet

Dilin temelde sese dayanması veya sesli olması derken dilin sesli kullanımının daha etkin ve etkileyici olduğunu ima ettiğimizi belirtmeliyiz. Zira Kur'an-ı Kerim'in yüksek sesle okunmasının dinleyenler üzerinde büyük etkiler bırakabildiğini ve İslam tarihinde onu dinleyerek etkisinde kalıp, İslam'ı seçen kişilerin varlığından haberdârız.[86]

Sözlü kültürlerde yazı yazmanın ve yazı kültürünün tekabül ettiği bir değerin olmaması sesin daha önemli hale gelmesini sağlamaktadır. Kimsenin kelimeleri açıp bakmadığı bir kültürde kitabı açıp bakmak fazla bir anlam ifade etmemektedir. Dolayısıyla sözlü dil kullanımında sesin ve buna bağlı olarak bazı hitabet sanatlarının yaygınlık kazanması, sese verilen önemi göstermesi bakımından anlamlıdır. Bunun etkisi altında Kur'an-ı Kerim'in güzel okunması ve sesin daha etkili kullanılması için bazı disiplinlerin –tecvid, kıraat vb.– ortaya çıkması burada anılmaya değerdir.[87] Özellikle yazının yaygınlaşmasıyla birlikte

84 Bu konuda bk. M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record*, Oxford; Cambridge, 1993, s. 253; Ong, *age*, s. 120.

85 Goody, *age*, s. 145.

86 Tarihî rivayetlerden öğrendiğimize göre Hz. Ömer'in İslamı kabülü böyle bir olaya tekabül etmektedir. Hz. Ömer bir gece Kâbe'yi tavaf etmek için oraya gider. Kâbe'ye vardığında Peygamber'in namaz kıldığını görür. Namazda okunan ayetleri dinlemek için Kâbe'nin örtüsü altına girerek Peygamber'i dinlemeye başlar. Bunun üzerine dinlediği ayetlerden etkilenerek kalbinin yumuşadığı, gözlerinin yaşardığı, böylece Kur'an'ın onun İslam'a girmesini sağladığına dair elimizde birtakım bilgiler mevcuttur. Benzer rivayetler için bk. Ebû Muhammed Abdulmelîk b. Hişâm (ö. 213/828), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, tahk. Mustafa es-Sekâ ve Diğerleri, Beyrût ts., c. I, ss. 346-348. Yine aynı şekilde müşriklerin de Kur'an'ı dinlediklerine ve etkisi altında kaldıklarına dair rivayetler vardır.

87 Bu konuda daha geniş bilgi için bk. William A. Graham, *Beyond the Written Word*, s. 100. Tecvîd ve Kıraat disiplinleri Müslümanlar için Peygamber'den aktarıldığı biçimiyle bütün güzelliğiyle Allah'ın canlı sözünün korunmasına dönük bir faaliyet olarak ortaya çıkmıştır. Yazar özellikle "Okunan Söz Olarak İslam Metni" bölümünde bu konulara değinerek Kur'an'ın sözlü boyutunun Müslümanların gündelik hayatlarında gerek ibadet formunda gerekse başka alanlarda (eğitim vb.) devam ettirilmesinden bahseder. Aynı eser, ss. 96-109. Ayrıca Kur'an kıraati ve buna bağlı olarak okunurken sesin güzelleştirilmesi konusunda bazı hadisler için bk. Buhârî, *age*, Kitâbu Fezâili'l-Kur'an, 25,28,31 vb.

hitabet geleneğinin zayıflamasının bizim açımızdan önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü hitabet geleneğinde güzel ve etkili söz söyleme anlayışı hâkimdir. *Hatabe* kelimesinden türeyen hitabet kelimesi hutbe okuma, güzel söz söyleme, vaaz ve nasihat etmek gibi anlamlara gelirken; terim olarak ise bir topluluğa bir maksadı anlatmak, öğüt vermek, herhangi bir görüşü benimsetmek veya bir eyleme teşvik gibi amaçlarla yapılan etkili ve güçlü söz söyleme sanatı olarak tanımlanmaktadır.[88] Hitabet geleneği gerek câhiliye, gerekse İslam dönemlerinde etkili bir şekilde kullanılmıştır. Bu kullanımlarda elbette sesin etkili biçimde kullanımı büyük ölçüde sağlanmıştır.[89] Câhiliye döneminde hitabetin en zengin örneklerini kabileler arasında mevcut olan savaşlarda yapılan intikam konuşmaları oluşturmaktaydı. Ayrıca Hz. Peygamber'in huzurunda çeşitli kabilelere mensup hatipler konuşmalar yapmışlardır. Bu konuşmaların içeriğini, kabile hayatı, kabileler arasında meydana gelen sert mücadeleler oluşturmaktaydı.[90] Hitabet özünde güzel ve etkili söz söyleme sanatıdır. Bundan dolayı hatibin dili ustalıkla kullanması hitabetin gerekli şartlarındandır.

Yazının varlığı kelimeleri görsel boyuta hapseder ve sesin gücünü büyük ölçüde zayıflatır. Aslında dile, hayat veren şey, bir anlamda onun sesli olmasıdır. Bir yazının okunması onun seslendirilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla yazının hayatiyet kazanması tekrar seslendirilmesiyle mümkün olmaktadır.

Bazı dilciler dilin aslının işitilen seslerden müteşekkil olduğunu öne sürmüşlerdir. Buna göre dilin, rüzgârın esmesi, şimşeğin çakması, suyun şırıltısı, eşeğin anırması, karganın ötmesi, atın kişnemesi, ceylanın böğürmesi esnasında çıkarılan seslerden meydana geldiği varsayılmıştır.[91] Bu bilgilerin geçerli olup olmadığı başka bir

88 Kaya, "Hitabet", *DİA*, c. XVIII, s.156.

89 Başta Hz. Peygamber'in olmak üzere çeşitli hitabet örnekleri için bk. Câhız, *el-Beyân*, c. II, s. 31.

90 Kaya, "Hitabet", s. 158.

91 Suyûtî, *el-Muzhir*, c. I, ss. 14-15. Bu kurama dil felsefesinde mimolojik/spekülatif açıklama denilmektedir. Buna göre "şırıl şırıl akmak", "püfür püfür esmek", "çınlamak", "vızıldamak" gibi sözcüklerin doğal seslerin yansıması olarak görülmüş, doğal dillerin de buradan hareketle ortaya çıktığını ileri sürülmüştür. Bu düşünce dillerin yavaş yavaş coşkusal davranış ve seslerin evriminden doğduğunu ya da doğal çığlık ve seslere öykünülmesinin ürünü olduğunu savunur. Ne var ki bu varsayımlar dillerde bulunan kelimelerin bir kısmını açıklayabilmiştir. Bu açıdan yeterli ve tutarlı bir kuram olarak ele alınamaz olduğu öne sürülmüştür. Bk. Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram*, s. 70; Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, s. 23.

tartışmanın konusu olmakla birlikte, dilin temelde sese dayanması ve seslerden müteşekkil olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Zaten dilin tanımına ilişkin yapılan açıklamalarda dilin sesli özelliği ön plandadır. Dilin "bir toplumun maksatlarını dile getirdiği sesler"den oluşan yapı şeklinde tanımlanması[92] onun temelde sese dayalı olduğunu gösterir. Dolayısıyla yazılı dil nihayetinde seslendirmekle anlam kazanmaktadır. Bu anlamda yazılı dil ikincil nitelikte olan bir şeydir.

Sözlü toplumlarda kelimelerin büyük bir güç simgelediğine inanılmaktadır. Güç kullanımıyla, ses ve sesin kullanımı arasında doğru bir orantının varlığı dikkat çekmektedir. Bu anlamda her tür ses, özellikle de canlı organizmaların içinden çıkan sesli söylem dinamiktir.[93] Bu dinamik sayesinde ses, insanı harekete geçiren onu eyleme yönlendiren bir güç içerir. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse, bir avcı hareketsiz veya ölü duran bir bizonu görünce onu koklayabilir, tadabilir, dokunabilir; ancak bizonun sesini duyduğu anda bu hareket karşısında dikkat kesilmesi gerekir.[94] Avcının duyduğu bu ses, onu harekete ve eyleme geçiren bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Kaldı ki mushaf haline gelmeden önce tamamen işitsel özellikler sergileyen Kur'an mesajının da, dinleyenler üzerinde benzer etkiler bıraktığını görmekteyiz. Daha sonra göreceğimiz gibi Kur'an kelimesi yazılı bir metinden daha çok okunan, bu anlamda işitsel yönü ağırlıkta olan bir kelimedir. Bu açıdan Kur'an'ın yüksek sesle okunması, dinleyenlerini eyleme götüren, imanlarını güçlendiren bir işlev görmüştür. *"İnananlar ancak o kimselerdir ki, her ne zaman Allah'tan söz edilse kalpleri korkuyla titrer ve kendilerine her ne zaman onun ayetleri okunsa imanları güçlenir ve Rablerine güven beslerler."*[95]

Günümüzde Kur'an'ın sözlü boyutu, Müslümanların gerek ritüel gerekse gündelik hayatlarında sözlü (tilavet) olarak okunması ve

92 Suyûtî, *el-Müzhir,* c. I, s. 7. Ayrıca dilin tanımlarına ilişkin bk. Kinnevcî, *el-Bulğa,* s. 64.

93 Ong, *age,* s. 47. Sözlü kültürlerde kelimelerin büyük bir güç içerdiğine inanılması, kelimelerin söylenen, seslendirilen ve dolayısıyla bir güç tarafından harekete geçirilen şeyler olarak algılamalarıyla ilintilidir. Yazılı kültürlerde yazıya, nesne gibi algılanmasından dolayı, olağanüstü bir önem atfedilmez. Yazılı toplumlarda hitabet ve güzel söz söyleme sanatlarının değerini yitirmesi, büyük ölçüde yazının söylemi, yaşanılan canlı hayattan ayırarak nesnemsi 'orada duran' bir konuma sokmasına bağlanabilir.

94 Örnekler için bk. Ong, *age,* s. 47.

95 Enfâl, 8/2.

ezberlenmesi şeklinde devam etmektedir. Müslüman hayatının çeşitli aşamalarında evlilik, sünnet, bayramlarda, ibadetlerde –namaz vb.– Kur'an'ın sözel boyutu günümüzde de yaşatılan bir uygulamadır.[96] Bu uygulamalar Kur'an'ın ilk dönemine bağlı kalınarak sözel boyutu tekrar canlandırılarak taze tutulmaktadır.

Yazılı kültürlerde, yazılı metinlerin yaygın olması işitilen sözün gücünü bir ölçüde azaltmaktadır. Bu kültürlerde görüntü, insanı okuduğu metinden ayrı tutmaktadır. Fakat sözlü dilin hâkim olduğu ortamlarda ses insanları birleştirir. Bir şeyi görmek, seyretmek için o nesneden uzaklaşmak gerekir hâlbuki ses, insanı bütün yönleriyle sarmaktadır. Bir ses duyulduğunda ses her yönden gelerek algımızı ve varlığımızı derinden etkilemektedir.[97] Fiziksel yapısı sesten oluştuğu için, söylenen söz insanın içinden gelir ve insanları birbirlerine bilinçli yapılar olarak bağlar; birbirine sımsıkı bağlı insan kümeleri oluşturur. Konuşmacı bir topluluğa seslenirken dinleyiciler hem kendi aralarında hem de konuşmacıyla bir bütündür.[98] Kur'an'ın vahyedilmesinden hemen sonra Kur'an tilavetine önem verilmesi, toplumun bilinçlendirilmesi ve kimlik bağlarının güçlendirilmesini amaçlayan uygulamalardır. Kur'an'ın sesli biçimde ritüellerde okunmasının, ilk dönem Müslümanları açısından yeni bir kimlik oluşumuna olumlu etkileri olmuştur. Çünkü Kur'an'ın yüksek sesle tilaveti Mekkeli müşriklere karşı bir meydan okumayı içeriyordu. Ayrıca tarihî rivayetlerden öğrendiğimize göre Abbas b. Abdu'l-Muttalib'in gür sesli olduğu ve Huneyn savaşı esnasında sesini etkili biçimde kullanarak dağılan orduyu tekrar toparladığı nakledilmektedir.[99]

96 Kur'an-ı Kerim'in sözel boyutuyla ilgili olarak gündelik hayattan örnekler için bk. Graham, *Beyond the Written Word,* ss. 102-109. Geçmişte ve günümüzde Arapların metinleri yüksek sesle okuyarak ezberledikleri vâkidir. Hatta Hz. Peygamber'in namaz kıldırırken Kur'an'ın başkaları tarafından duyulacak şekilde kıraat ettiğine dair haberler mevcuttur. Abdullah b. Mes'ud, bazı sureleri üst perdeden bir sesle okuyarak Kureyş'e meydan okumuştur. Hatta bu davranış Kureyş'i öyle kızdırmıştı ki, neredeyse bu davranışından dolayı onu döveceklerdi. İlk dönem Kur'an kıraatinin doğuşu ve gelişimi hakkında bk. G. H. A. Juynboll, "İslamın İlk Dönemlerinde Kur'an Kıraatı (Okuma)nın Durumu", çev. Yusuf Alemdar, *Nüsha-Şarkiyât Araştırmaları Dergisi,* yıl 4, sayı 12, kış 2004, Ankara 2004, s. 79.

97 Ong, *age,* ss. 90-91.

98 Ong, *age,* s. 93.

99 Bk. Câhız, *el-Beyân,* c. I, s. 123. Olayın tamamı şöyledir: "Abbas b. Abdu'l-Muttalib gür sesli birisiydi. Bu özelliğinden dolayı övülürdü. Huneyn gününde yüksek sesiyle Allah Müslümanların faydalanmasını sağladı. İnsanlar Peygamber'in yanından ayrılmaya başladığı zaman Abbas "Ey Bakara Suresi ashâbı bu Rasulullah'dır." diye

Sözlü geleneklerde kelimeler, dinleyenler üzerinde derin etkiler bırakır. Sesin merkezileştirme eylemi insanın varlık duygusuna tesir eder. Sözlü kültürde insan, olayların durmadan akıp gittiği evrenin merkezindedir. Olayları bizzat yaşar ve olayların biçim almasında etkin bir rol üstlenir.

Yazının açtığı bütün olanakların yanında seslendirilen söz hala yerini korumaktadır. Yazılı bir metnin meramını anlatabilmesi için dolaylı veya dolaysız olarak dilin doğal ortamıyla yani dilin ses dünyasıyla ilişki kurması gerekmektedir. Bir metni okumak onu sese dönüştürmektir.[100] Örneğin Hristiyanlar, kilise ayinlerinde İncil'i yüksek sesle okur. Çünkü Tanrının insanlara yazdığına değil, konuştuğuna inanılır. Resullerin mektupları bölümü dâhil olmak üzere, İncil metninde sözlü gelenek ruhu ağırlıktadır.[101]

Büyük ölçüde sözlü kültür üzerine şekillenen eski Arap toplumunda şairlerin, şiir söylemelerini ifade etmek için *anşada* fiilini kullanmaları da, şiirin yüksek sesle okunduğu gösterir. Çünkü Arap toplumunda bu kelime, genellikle muhataplara herhangi bir olay üzerine şiir söylendiğini göstermek amacıyla kullanılmaktaydı.[102] Zaten bu kelime Arapçada sesi yükselterek şiir söylemek anlamına gelmektedir.[103] Günümüzde bile yüzlerce dil yazılmış değildir, çünkü henüz bunlara uygun yazı geliştirilememiştir. Bu bakımdan değişmeyen tek kalıcı olgunun, dilin temelden sesli olduğudur.[104] Câhız dilin sesli özelliğini çarpıcı bir benzetmeyle şöyle dile getirir:

> Ses, lafzın aracıdır. Cümleyi oluşturan parçalar seslerden meydana gelir. Ses olmadan dilin hareketleri ne bir lafız ne vezinli bir kelam ne de sanatlı bir yazı oluşturabilir. Bir şeyi sözle ifade etmede jest ve mimiklerin kullanılması ifadenin daha etkili ve güzel olmasını sağlar. İnsanın şehvete gelmesi için cilve ve kur işaretlerinin kullanılması gibi.[105]

bağırmaya başladığı zaman insanlar tekrar birlik olup birbirlerine döndüler. Allah da bunun üzerine Nasr suresini indirdi ve Müslümanlara zaferi bahşetti."

100 Ong, *age,* s. 20.

101 Ong, *age,* s. 93. İncil metninde sözlü geleneğe ait usurlar olarak yer yer tekrarlara başvurulması bu görüşü doğrular mahiyettedir. Mesela bazı yerlerde "ne mutlu" kelimesi bir hitap tarzında tekrarlanmaktadır. Matta 5/3-10.

102 Herhangi bir olay ve şahıs için şiirler söylendiğine dair örnekler için bk. Câhız, *el-Beyân,* c I, ss. 66-69. Ayrıca bk. Çetin, *Eski Arap Şiiri,* s. 58.

103 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* c. III, c. 422.

104 Ong, *age,* s. 19.

105 Câhız, *el-Beyân,* c. I, s. 79.

2.5. Geçmişe Bağlılık/Ata Kültürü

Sözlü kültür üzerine şekillenen toplumların diğer bir özelliği de ata kültürüne bağlılıktır. Özellikle bütün kutsal kitaplarda atalara yapılan vurgular dikkat çekmektedir. Kur'an-ı Kerim'de atalara yapılan vurgular –ister olumlu isterse olumsuz– anlamda olsun oldukça fazladır.

Ama onlara "Allah'ın indirdiğine uyun!" denildiğinde bazıları: "Hayır, biz yalnız atalarımızdan gördüklerimize uyarız!" diye cevap verirler. Peki ama ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (onların yoluna uyacaklardır).[106]

Onlara ayetlerimiz açıkça okunduğu zaman onların delilleri ancak, "Doğru söyleyenler iseniz babalarımızı getirin!" demek oldu.[107]

Ey Muhammed şunların taptıkları şeylerin batıl olduğu konusunda şüpheye düşme. Onlar sadece, daha önce babalarının taptığı gibi tapıyorlar. Şüphesiz biz onlara (azaptan, paylarını eksiksiz olarak vereceğiz.[108]

Hac ibadetlerinizi bitirince, atalarınızı andığınız gibi hatta daha kuvvetli bir anışla Allah'ı anın.[109]

Ayette geçen "ataları anar gibi Allah'ı anmak" ifadesi İslam öncesi dönemde Araplarda ata kültürünün boyutlarını göstermesi bakımından önemlidir. Rivayetlere göre câhiliye döneminde Araplar haccı tamamlamalarından sonra Mina mescidiyle Mina dağı arasında toplanırlar ve atalarının yaptıkları en iyi şeylerle övünerek kendilerine bir pay çıkarmaya çalışırlardı. Övündükleri konular ise atalarının yapmış olduğu kahramanlık, cömertlik, sıla-i rahim gibi konulardan oluşurdu.[110] Özellikle câhiliye dönemi sosyal hayatı, insanların şan, şeref, nesep, cömertlik ve geçmiş atalarıyla övünmelerinden oluşurdu. Hata bazen toplanıp mezarlıkta şu şudur, şu bunlardandır şeklinde bazı eylemlerde bile bulunuyorlardı.[111]

106 Bakara, 2/170, Diğer Örnekler için bk. Mâide, 5/104; Hûd, 11/109; Yâsîn, 36/6; Sâffât, 37/126; Hac, 22/78; Tekâsür, 102/2.
107 Câsiye, 45/25.
108 Hûd, 11/109.
109 Bakara, 2/200.
110 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'an* (ö. 310/922), Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1992, c. II, s. 308; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, (ö. 207/823) *Meânî'l-kur'an*, tahk. Muhammed Ali en-Neccâr; Ahmed Yûsuf Necâtî, Dâru's-Surûr, Dâru's-Surûr, ts., c. I, s. 122.
111 Cevâd Ali (ö. 1408/1987), *el-Mufassal fi târihi'l-arab kable'l-islam*, yy., 1993, c. IV, s. 589.

Kur'an'da ölüleri saymaya varıncaya kadar bir zihniyet yapısının olduğu bilinmektedir. Bu, öyle bir hal almıştı ki insanların mezarda ki ölülerini bile saymaya kalkıştıkları göze çarpmaktadır.[112] Aslında atalara veya kabileye bağlılık şeklinde tezahür eden bu anlayışın temelinde birtakım sosyo-kültürel etkileri görmek mümkündür. Şöyle ki kabileler arasındaki dayanışma çöl şartlarının getirmiş olduğu bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Bu ise kabilecilik anlayışının devamını sağlamıştır. Özellikle bedevi Arapların hem çetin tabiat kuvvetlerine hem de çölde karşılaşabilecekleri tehlikelere karşı –savaş ve çölün getirmiş olduğu birtakım görünmez tehlikeler– mücadele etmek durumunda kalmaları bir ölçüde kabile dayanışmasını kuvvetlendirmiştir. Bu mücadelenin başarılı bir şekilde sürdürülebilmesi için mensup olunan kabilenin veya soyun himayesi önemli olmaktadır. Çünkü mensup olunan kabile, aynı zamanda kabile üyelerinin haklarını koruyup, onlara hâmilik yapmaktaydı. Birisi başkasına saldırmak istediğinde, saldırdığı kimsenin haklarını koruyan bir kabilenin olduğunu bilmesi saldırı yapmasını engelliyordu. Dolayısıyla kişilerin kendi nesebine ve kabilesine içten bağlanmasını, kabilecilik ve coğrafi şartlar zorluyordu.[113] Kabileler arasındaki bazı gerginlikler ve kan davası gibi olaylarda kabile dayanışmasının önemi bir kat daha artmaktadır. Buna bağlı olarak Araplarda kimin hangi soydan geldiği, ne yaptığı türünden konular o dönemin insanları için ilgi odağı olmuştur. Buna bağlı olarak soy dökümünün ve nesep bilgisinin önemli hale gelmesi bu anlamda üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Hatta bu düşüncenin nesep ilminin doğmasına bile zemin hazırladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu bağlamda bazı kişilerin kendi kavminin nesep bilgilerini içeren kitaplara sahip olduklarına dair haberlerin varlığı ne-

112 Ayet meâlen şöyledir. *"Çoklukla övünmek sizi, kabirlere varıncaya kadar oyaladı."* Tekâsür, 102/1-2; Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (710/1310), *Tefsîru'n-Nesefi,* Kahraman Yay., İstanbul 1984, c. IV, s. 374.

113 Bu konuda bk. Cevâd Ali, *age,* c. I, s. 466; Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi,*AÜİF Yay., Ankara 1991, s. 71. İslam tarihinde apokrif (uydurma-kurmaca) tarih yazıcılığının arkasında da kabilecilik ve bir kahramanı yüceltmek gibi anlayışlar bulunmaktadır. Cemel ve Sıffin savaşları başta olmak üzere erken dönem iç mücadelelerinin arkasında bu kabilecilik anlayışının etkilerini görmek münkümdür. Hatta Emevilerin yıkılışının en büyük nedeni olarak asabiyet duygusu gösterilmektedir. Bu konuda ve kabilecilik dayanışması hakkında bk. İrfan Aycan, Mahfuz Söylemez, Necmeddin Yurtseven, *Apokrif Tarih Yazıcılığı,* Araştırma Yay., Ankara 2003, s.10; M. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi,* Sadeleştiren: M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, ss. 24-25; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadâriliğe Kûfe,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 290.

sep bilgisinin önemini göstermesi bakımından anlamlıdır.[114] Örneğin nesep bilginleri İslam'ın doğuşuna kadar varlığını aslî haliyle koruyan Kureyş kabilesinin soy kütüğünü, İsmail'in Kayzar evladından olan Adnan'a varıncaya kadar isim isim tespit ettiklerini tarihî kaynaklardan okumaktayız. Adnan ile İsmail arasını ise batınlar halinde tespit etmişlerdir.[115] Şairlerin bile geçmiş toplumların menkıbe ve kusurlarını öğrenip övgü veya yergiyle anabilmeleri için nesep ilmini ve insanların geçmiş günlerini (eyyâmu'n-nâs) iyi bilmeleri gerekli olan bir şartı.[116] İslam öncesi Arap toplumunda kabileler hangi nitelikleriyle ön plana çıkıyorlarsa bu vasıf üzerine anılıyorlardı. Bu vasıflar binicilik, işitme, görme, dildeki maharetleri veya şeref ve başkanlık (riyaset) gibi nitelikler olabiliyordu ve kabileler için bu bir övünç (müfâhare) kaynağıydı.[117] Kabileler kendilerinin ne yaptıklarından daha çok atalarının ne yaptığı, nasıl yaşadığı vb. konularla ilgiliydiler. Çünkü diğer kabilelere karşı bunu bir koz olarak kullanıyorlardı. Ayrıca nesep bilgisi, bazı kabilelerin nesep iddiasının doğru olup olmadığı gibi konularda, bu iddianın doğruluk değerinin araştırılması için kullanılıyordu. Bu anlamda iyi bir nesep bilgisine sahip olan Ebû Bekr, Hz. Peygamber'in kabilelerle tanışma anlarında kendisine yardımda bulunarak onların nesepleri hakkından bazı bilgiler sunmuştur.[118] Hz. Peygamber'in bazı sözleri Araplarda nesebin önemini göstermesi bakımından önemlidir. İbn Abbas'tan gelen bir habere göre Peygamber'e *"Önce yakın akrabalarını uyar!"*[119] şeklindeki ayet nâzil olduğu zaman Peygamber Kureyş

114 Haberin tamamı şöyledir: Mâlik'in şöyle dediği nakledilir: "İbn Şihâb'ın yanında kavminin nesep bilgisini içeren kitaptan başka bir kitap bulunmuyordu." İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm,* s. 109.

115 Şâtıbî, Arapların sahip oldukları ilimleri sayarken, tarih bilgisine ve geçmiş milletlerin haberlerine önem verdiklerini ve bu bağlamda Kur'an'da geçmiş milletlerin haberlerine dâir birçok bilginin bulunduğunu vurgular. Bk. Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* c. II, s. 383. Nesep bilginlerinin tespitlerine göre Adnan'dan İsmail'e kadar kırk batın geçmiştir ve adları tespit edilmiştir. Batınların isimleri için bk. Hizmetli, *İslam Tarihi,* ss. 79-80. Günümüzde de insanların nereden geldikleri, hangi soya ait olduklarının önemli olduğu şeklinde bir itirazla karşılaşabiliriz. Fakat günümüzde hangi soya ait olduğumuzdan daha çok, ne yaptığımız şeklinde tezahür eden, daha bireysel bir zihin yapısına sahip olduğumuz söylenebilir. Sözlü kültür üzerinde şekillenen Arap toplumunda bunun önemli bir zihniyet olarak belirleyici bir faktör olduğu söylenebilir.

116 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu,* s. 127.

117 Muhammed b. Mansûr et-Teymî es-Sem'ânî (ö. 562/1167), *el-Ensâb*, tahk.Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî, c. I, ss. 62-63. Nesebi bilme geleneğinin örnekleriyle ilgili olarak bk. Aynı eser, c. I, ss. 62-88.

118 Sem'ânî, *age,* c. I, s. 63.

119 Şuarâ, 26/214.

soyundan olan Fihr oğullarını ve Adiyyoğullarını çağırarak davette bulunmuştur.[120]

Ata kültürünün etkisi, genellikle ziraat ve göçebe toplumlarda daha yoğun hissedilirken, şehir toplumlarında –bu toplumların ticarette, kültürde, yazı vb. medeniyette gelişmiş oldukları göz önüne alınırsa– daha az hissedilmektedir. İbn Haldûn'un da belirttiği gibi şehir hayatının gelişimiyle yazı ve kültürün gelişimi arasında bir paralellik vardır.[121] Kur'an-ı Kerim böylesi bir zihniyet yapısına ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çatışmanın varlığına dikkat çeker. Çirkin bir iş yaptıklarında *"biz atalarımızı bu iş üzerinde bulduk"* veya *"atalarınızı üzerinde bulduğumuzdan daha iyi bir işe gelin dendiğinde" "biz size indirileni kabul etmiyoruz, atalarımız daha doğru yolda idi"*[122] vb. cevaplarda bunun izleri görülür. Ümmîlerin özellikle Kur'an mesajına, bu gerekçelerle karşı çıkmalarında atalarıyla kendi aralarında bulunan birtakım ekonomik ve siyasi ilişkilerin zayıflayıp bozulmasına yol açacağı endişesi yatıyor olsa gerektir. Bu yapı da, yürürlükte olan mevcut sosyal yapının bozulması anlamına gelmekteydi. Genellikle asabiyet dediğimiz durum tamamen sosyo-kültürel yapıyla yakından ilgilidir. Bir kabilenin başka bir kabileye üstün gelebilmesi veya bir kabilenin diğer kabilelere karşı sözünün geçmesi asabiyetin güçlü olmasına bağlıydı. Bu bağlamda Kureyş kabilesi diğer kabilelere karşı bir üstünlüğe sahipti.

Genellikle kutsal kitaplarda kimin hangi soydan geldiği, kimlerin atası olduğu, bunların ne yaptığı vb. konular bir kimlik sorunu etrafında şekillenerek ortaya çıkmaktadır. Temeli sözlü geleneğe dayanan düşünce biçimlerinin yazıya döküldüğü Tevrat metninde soy dökümleri, sözlü gelenekte anlatının bir parçası olarak yer almaktadır. Bu anlatımlarda insan isimlerinin peş peşe sıralanması yerine, kimin ne yaptığı, kimin babası olduğu anlatılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de özel-

120 Benzer örnekler için bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh,* Kitâbu'l-Menâkıb,13. Ayrıca bu konuda bk. Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzuri, (ö. 279/895), *Ensâbu'l-eşrâf,* Dâru'l-Fikr, Beyrût 1996, c. I, s. 134.

121 İbn Haldûn, *Mukaddime,* s. 417. Ayrıca bu konuda bk. Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı,* çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 114. Ahmed Halefullah'a göre bu iki toplumda yani ziraat ve göçebe toplumlarında ata kültürünün baskısı daha fazladır. Bu olgudan dolayı (câhiliye) Arap toplumunun Peygamber'i kabullenmesinin zor olduğunu vurgulayarak sebebini ise ata kültürüne bağlamaktadır.

122 Bu konuda bk. Enbiyâ, 21/53; Zuhruf, 43/22-23; Lokman, 31/21.

likle peygamberler bağlamında soy dökümünün verilmesi ve birtakım Peygamber isimlerinin peş peşe verilmesi bu saydığımız özellikle yakından ilişkilidir. Kur'an-ı Kerim'de peygamber isimleri genellikle belli pasajlarda ve peş peşe verilmiştir.

Biz ona İshak'ı ve Yakub'u armağan ettik. Hepsini hidayete erdirdik. Daha önce Nuh'u da hidayete erdirmiştik. Zürriyetinden Davud'u, Süleyman'ı, Eyyub'u, Yûsuf'u, Mûsa'yı ve Hârun'u da. İyilik yapanları işte böyle mükâfatlandırırız. Zekeriya'yı, Yahya'yı, İsa'yı, İlyas'ı doğru yola erdirmiştik. Bunların hepsi Salih kimselerden idi. İsmail'i, Elyesa'yı, Yunus'u ve Lut'u da hidayete erdirmiştik. Her birini âlemlere üstün kılmıştık. Babalarından çocuklarından ve kardeşlerinden bir kısmını da.[123]

Kitab-ı Mukaddes'in çeşitli yerlerinde soy dökümü verilerek kimin ne yaptığı ve kimin babası olduğu anlatılmaktadır.

Ve Kâin Rabbin önünden çıktı ve Aden'in şarkında Nod diyarında öldü ve bir şehir bina etti. Ve şehrin adını oğlunun adına göre Hanok koydu. Ve Hanok İrada doğdu ve İrad Mehuyael'in babası oldu ve Mahuyael Metuşael'in babası oldu ve Metuşael Lamekin babası oldu. Ve Lamek kendisine iki karı aldı. Birinin adı Ada, öbürünün adı Tsilla idi. Ve ada Yabali doğurdu; çadırda oturanların ve sürü sahiplerinin atası bu idi ve kardeşinin adı Yubal idi. Çenk ve Boru çalanların hepsinin atası bu idi. Ve Tsilla kendisi de Tubal-kâini doğurdu; tunç ve demir, bütün keskin aletleri döven bu idi ve Tubal-kâin'in kızkardeşi Naama idi.[124]

Bahsettiğimiz kutsal kitaplarda bulunan bu küme küme anlatımların nedeni kısmen sözlü gelenekte kalıp kullanma alışkanlığına; kısmen de belleği tazelemek için, anlatım üslubunun korunmasına (değişmeyen özne-nesne-yüklem dizesi) bağlanabilir. Çünkü cümlelerin ritimli olması ve insan isimlerinden daha çok niteliklerin ön planda olması, daha kolay anımsanmasını sağlamaktadır.[125] İsimlerin nitelikleriyle beraber belli bir kalıpla anlatılması, zihinde daha kalıcı olmasını sağlamaktadır; çünkü "insan" ismi tek başına soyut ve her hangi

123 En'âm, 6/84-87. Ayrıca benzer anlatımlar için bk. Nisa, 4/163; Âl-i- İmrân, 3/84.

124 Tekvin, 4/16-23. Ayrıca bk. Tekvin, 5/1-32; Tekvin, 6/1-13. Yeni Ahit'te de benzer ifadeler vardır. *"İbrahim oğlu Davud oğlu İsa Mesihin nesebinin kitabıdır. İbrahim İshakın babası idi. Yakup Yahuda ve kardeşlerinin babası idi. Yahuda Tamardan doğan Perets ve Zerrah'ın babası idi. Hetsron Ramın babası idi. Ram Amminadab'ın babası idi. Amminadab Nahşonun babası idi; Nahşon Salmon'un babası idi. Salmon Rahab'dan doğan Boaz'ın babası idi; Boaz Ruttan doğan Obedin babası idi; Obed Yesse'nin babası idi. Yesse kral Davud'un babası idi."* Matta, 1/1-6.

125 Ong, *age*, ss. 119-120.

bir çağrışımı olmayan bir ifadedir. Dikkat edilirse isimler babalarıyla veya yakın akrabaların isimleriyle verilmektedir. Bu ise isimlerin tek başına fazla bir anlamının olmadığı; ancak atalarıyla, yakın akrabalarıyla anlam kazandığı tipik bir ataerkil tutumdur. Bu tutumun izleri, günümüz köy yaşamlarında isimlerin yanında lakaplarla insanların çağrılmalarında görülebilmektedir. Çünkü isimler tek başlarına soyut olan ve çağrışımı olmayan bir şeydir.

3. SÖZLÜ HİTAP ve ANLATIM BİÇİMLERİ

Sözlü gelenek ve dil yapısı üzerine şekillenen toplumlarda birtakım anlatım özellikleri mevcuttur. Gündelik dil kullanımlarında konuşanların çıkarı ön planda olmasından dolayı, sözün düzenlenişinin pratik amaçlardan öteye geçmediğini söyleyebiliriz. Yazılı dilde daha sonra göreceğimiz gibi sıkı dilbilgisi kuralları yazının işleyişini yönlendirir. Sözlü gelenek ve kültürlerde şüphesiz anlatım biçimleri çoktur.

3.1. Bağlamın Bilinmesinden Dolayı Bazı Sözlerin Atlanması

Gündelik dil veya konuşma dili, insanların günlük ilişkilerinde kullanılan dil şeklidir. Bu açıdan günlük hayatın akışını kolaylaştırmaya yardımcı olan çok sayıda araçtan biri olarak görülebilir. Bu dil, hayatın pratik durumlarında doğrudan doğruya anlaşmaya hizmet eden bir dildir. Bundan dolayı durumun verilerinin belirli yerlerde tanımlanması yeterli görülmektedir. Bunu bir örnekle şöyle açıklayabiliriz. Duvara resim asmaya çalışan iki kişi düşünelim. Bunlardan birisi merdivene çıkmış diğeri ise aşağıda bekliyor olsun. Yukarıda olan isteklerini dile getirmektedir ve şunu söylemektedir; *çekiç! daha büyük çivi!* veya şunu sormaktadır; *iyi mi?* aşağıdaki ise *biraz daha aşağı* veya *azıcık daha sola* vb. şeyler söylemektedir.[126] Mevcut durumun dışında bu konuşmayı anlamak pek mümkün değildir. Zaten konuşmanın amacı da bu değildir. Ayrıca gündelik dil kullanımlarında asla ifadelerin nesnel içeriği ön planda değildir. Mühim olan gündelik hayatta kullanılan ifadelerdir.[127]

Sözlü dilde bağlam ve muhatapların bilinmesi, herhangi bir nesne için *buna bak, şunu ver, şunu at* gibi ifadeler kullanılabilir.[128] Bura-

126 Porzig, *Dil Denen Mucize*, ss. 183-184.
127 Porzig, *age*, s. 183.
128 Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, s. 25.

da nesne isimlerinin sayılmasının fazla bir anlamı yoktur. Gündelik veya karşılıklı konuşmaya dayalı dilde vermiş olduğumuz örneklerde görüldüğü gibi cümleler en kısa biçime sokularak ve sadece muhataplar tarafından en lüzumlu şeyler dile getirilmektedir. İnsanla iletişim, konuşma esnasında etrafta bulunan nesne ve olaylara işaret etmeyi gerektirir. İster istemez konuşma, çevrede bulunan olgu ve olaylara göndermede bulunan bir iletişim biçimidir. Bu olayın bağlamının bilinmemesi durumunda, olayın kurgusu yorum düzeyinde kalacaktır. Aslında bu gibi konuşmalarda işaret dili dediğimiz jest ve mimiklerin kullanımı konuşmayı destekler mahiyettedir. Jest ve mimikler, zaten konuşma dilinde sözün anlaşılmasına yardımcı olan unsurlardır. Onlar, sözün pekiştirilmesi, bazen de konuşmaya gerek kalmaksızın sözün tamamlanmasını sağlamaları açısından önemlidir. Konuşma dilinde olan bu özellik yazılı dilde noktalama işaretleriyle giderilmeye çalışılmaktadır.

Sözlü dilde anlam konusunda asıl rolü büyük ölçüde bağlam oynadığı için, kelime seçiminin çok belirgin biçimde yapılması ve nesnelerin adlandırılmasının çok ayrıntılı olması gerekli değildir.[129] Zaten dil dışı unsurlar, söylenen sözlerin anlaşılmasına yardımcı olmakla birlikte anlamın pekiştirilmesini de sağlamaktadır. Bu yüzden karşılıklı iletişim durumlarında bağlamın muhataplar tarafından bilinmesi, yüklemin veya bilinen sözlerin bazen kaldırılmasına yol açmaktadır. Buna yüklemin kaldırılması denilmektedir. Burada kaldırılan şey, yüklemin yalnızca lafzıdır. Manası ise kelamda mevcuttur. Muhataplar tarafından bağlamın bilinmesi böyle bir anlatımı gerekli kılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de hazf olgusu başlığı altında bu konu örnekleriyle beraber sunulacaktır. Burada yeri gelmişken, yazılı dilde bağlam yokmuş gibi bir düşünce içerisinde olmadığımızı ifade etmeliyiz; zira sözlü dilde muhatap kitlenin karşılıklı bulunması, bağlamın daha yoğun olmasını gerektirmektedir.

3.2. Esas Cümlelerin Yan Cümle Olarak Kullanımı

Bu anlatım özelliğine eklemli anlatım da denilmektedir. Eklemli anlatım, bir dizi içinde yer alan üye, bölüm anlamlarına gelir.[130] Ay-

129 Porzig, *age*, s. 183.
130 Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul 1998, s. 39. Eklemli dil terimi sözlü-sesli dil teriminin eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır. Bildirinin çeşitli bölümlere, parçalara ayrılabilmesine eklemlilik

rıca sözün arka arkaya sıralanması anlamında da kullanılmaktadır. Dilbilim terimleriyle söyleyecek olursak, yan cümlelerin esas cümle şeklinde sıralanmasıdır. Sözlü kültürlerde yan cümlelerin bağlaçlar yardımıyla esas cümle haline getirilmesi, anlamlarından daha çok işlevsel çerçevede ele alınmasından kaynaklanmaktadır.

Yazılı dil ve kültürlerde herhangi bir bilgi ve düşünce daha çok yan cümle şeklinde ifade edilmektedir. Sözlü ifade biçimlerinde sıkı bir dil dizgesinden daha çok, ifadelerin arka arkaya sıralanması göze çarpmaktadır. Bu ise söz diziminin daha rahat olmasını sağlar. Konuşma diline göre dilin şekillendiğini göstermektedir. Dil, yazılı söylemde sözlü söylemden farklı olarak daha ayrıntılı ve sabit dilbilgisi kurallarına göre şekillenmektedir. Çünkü yazılı dilde anlamın verilebilmesi dilin düzenlenişine bağlıdır. Bunun da nedeni sözlü söylemde olduğu gibi dilbilgisine pek gerek kalmadan anlamın belirlenmesine yardımcı olan canlı ortamın yazılı söylemde var olmayışıdır.[131] Sözlü dilde konuşmanın akıcılığı, muhatapla girdiği iletişimin mahiyeti, konuşanın içinde bulunduğu duygu ve düşünceler dilin şekillenmesinde etkili olmaktadır. Burada anlatılmak istenen gramer kurallarının birinci dereceden olmayışı değil; fakat noktalama ve işaretleme diyebileceğimiz formel dilbilgisi kurallarının olmayışıdır. Özellikle kutsal kitaplarda geçen anlatım biçimleri, eklemli anlatıma güzel bir örnek teşkil etmektedir. Arkasında sözlü kültürün izlerinin bulunduğu bütün kutsal kitaplarda bu türden anlatım biçimlerine rastlamak mümkündür. Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'den, dilin eklemli yapısını göstermesi bakımından vereceğimiz örnek anlatımlar konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. İlk olarak vereceğimiz örnek anlatım Kitab-ı Mukaddes'in yaradılış bölümünden seçilmiştir. Aslı İbraniceden Latinceye çevrildikten sonra, sözlü kültür mirası ağırlıklı bir dönemde (1610 yılında) Douay'in Latinceden İngilizceye yaptığı çeviri, metnin sözlü eklemeli anlatımını korumaktadır.[132] Çeviri şöyledir:

adı verilmektedir. Bk. Vardar, *Dilbilimin Temel,* s. 93. Ayrıca eklemli ifadesi, ekleme yoluyla oluşturulmuş olan eklemleme ürünü olan anlamlarına gelmektedir. Bunun karşılığı olarak Türkçede boğumlu kelimesi de kullanılmaktadır. Bk. Vardar, *Açıklamalı Dilbilim,* s. 91.

131 Ong, *age,* s. 54.

132 Ong, *age,* s. 53.

Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı, ve yer ıssız ve boştu; ve enginin yüzü üzerinde karanlık vardı; ve Allah'ın ruhu suların yüzü üzerinde hareket ediyordu. Ve Allah dedi: ışık olsun ve ışık oldu. Ve Allah ışığın iyi olduğunu gördü; ve Allah ışığı karanlıktan ayırdı. Ve Allah ışığa gündüz, ve karanlığa gece, dedi ve akşam oldu ve sabah oldu, bir gün ve Allah dedi: suların ortasında kubbe olsun, ve suları sulardan ayırsın. Ve Allah kubbeyi yaptı, ve kubbe altında olan suları, kubbe üzerinde olan sulardan ayırdı; ve böyle oldu. Ve Allah kubbeye gök, dedi. Ve akşam oldu ve sabah oldu, ikinci gün.[133]

İfadelerden anlaşılacağı gibi sözlü kültürden izler taşıyan bir anlatım biçimine yakın çeviri sunulmuştur. Burada yan cümleler bağlaçlar yardımıyla esas cümleler haline sokulmuştur. Bizim gibi yazı duyarlılığına alışmış insanlara bu anlatım şekli yabancı, hatta biraz çarpık gelebilir. Fakat sözlü kültür üzerine şekillenen bir dil içerisinde yaşamış olanlar için böyle bir anlatım biçiminin çok doğal ve yerinde olduğu söylenebilir. Yazı duyarlılığıyla yapılan çeviri ise şöyledir:

Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattığında dünya şekilsiz bir çöldü, ve karanlık uçurumları örtüyor, suların üstünde şiddetli bir rüzgar esiyordu. Sonra Tanrı, "Işık olsun!" dedi ve ışık oldu. Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü. O zaman aydınlığı karanlıktan ayırdı. Tanrı aydınlığa "gün", karanlığa da "gece" dedi. Böylece akşam oldu ve ardında gün doğdu- ilk gün.[134]

Benzer anlatım örnekleri, sözlü kültürün izlerinin bulunduğu Kur'an-ı Kerim'de de mevcuttur. Aşağıda vereceğimiz anlatımlar bunu tasvir etmektedir. Çevirilerde Elmalı Hamdi Yazır'ın (1878/1942) meâlini dikkate almamızın sebebi, bu çevirinin kaynak metne bağlı kalarak yapılmasından dolayıdır. Tekvir suresinin 1-18 ayetlerinin çevirisi şu şekilde sunulmuştur:

O güneş dürüldüğü vakit, ve yıldızlar bulandığı vakit, ve dağlar yürütüldüğü (dümdüz edildiği) vakit, ve vuhuş (vahşi hayvanlar toplandığı vakit, ve denizler ateşlendiği vakit, ve nüfus çiftlendiği vakit, ve o diri (diri) gömülen kız çocukları hangi günahla öldürüldü? diye sorulduğu vakit, ve defterler açıldığı vakit, ve sema sıyrıldığı vakit, ve cehennem kızıştırıldığı vakit, ve cennet yaklaştırıldığı vakit anlar bir nefis ne hazırlamıştır.[135]

133 Tekvîn, 1/1-9. Benzer anlatımlar için Tekvîn, 32/22-34.
134 Tekvîn, 1/1-9. Ayrıca Tesniye, 13/6-11 ve 14/3-8 bölümlerinde de aynı özellik göze çarpmaktadır.
135 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli,* Hazırlayan ve Notlandıran: Dücane Cündioğlu, İslamoğlu Yay., İstanbul 1993.

Bu çevirilerde esas cümlelerin yan cümleler şeklinde, bağlaçlar yardımıyla ifade edildiği görülmektedir. Aynı yerin çevirisi başka bir meâlde şu şekilde verilmiştir:

Güneş büzüldüğü zaman, yıldızlar kararıp döküldüğü zaman, dağlar yürütüldüğü zaman, on aylık develer başıboş bırakıldığı zaman, vahşi hayvanlar bir araya toplandığı zaman, denizler kaynatıldığı zaman, nefisler çiftleştirildiği zaman, ve sorulduğu zaman o diri diri toprağa gömülen kıza "Hangi günah yüzünden öldürüldü?" diye amel defterleri açılıp yayıldığı zaman, gök sıyrılıp açıldığı zaman, cehennem alevlendirildiği zaman, cennet yaklaştırıldığı zaman, her can, ne yapıp getirdiğini bilir.[136]

Başka bir örnek için İnfitâr suresinin 1-5 ayetleri verilebilir:

Sema çatladığı vakit, ve yıldızlar döküldüğü vakit, ve denizler akıtıldığı vakit, ve kabirler deşildiği vakit, bilir bir nefis nedir takdim ettiği ve tehir ettiği (ne yapıp yapmadığını).[137]

Aynı yerin çevirisi şu şekilde verilmiştir:

Gök yarıldığı zaman, yıldızlar saçıldığı zaman, denizler fışkırtıldığı zaman, kabirlerin içi dışına getirildiği zaman, her can, ne (yapıp) öne sürdüğünü ve ne (yapmayıp) geride bıraktığını bilir.[138]

Görüldüğü gibi yazı kültürü duyarlılığıyla yapılan çevirilerde "ve" bağlacı yerine "...ında", "...sonra", "...böylece" "...o zaman" kelimeleri kullanılmıştır. Çevirilerini vermiş olduğumuz ayetler büyük ölçüde yazılı kültür özelliklerine yaklaştırılarak verilmiştir. Bu ise yazılı dilin daha titiz ve gramer kurallarının öncelikli olduğunu gösterir. Görüldüğü gibi yazıya özgü biçimlerle, yan cümlelerle anlatımın akıcılığı sağlanmıştır. Şunu da söyleyebiliriz ki bu gibi anlatımlarda çok rahatlıkla "ve" yerine nokta veya virgülde kullanabiliriz. Bunun sebebi ise sözlü yapı ve geleneğin, konuşmacının çıkarı fikrine göre düzenlenmesinden kaynaklanmaktadır. Yazılı dil sözlü dilden daha ayrıntılı dilbilgisi kuralları ortaya koymuştur. Bu ise büyük ölçüde sözlü söylemde olduğu gibi anlamın belirlenmesine yardımcı olan canlı konuşma ortamının yazılı dilde olmayışına bağlıdır.[139] Sözlü anlatımın eklemli yapısıyla ilgili olarak pek çok örnek, günümüzde çeşitli ülkelerde yapılan çalışmalarda da göze çarpmaktadır.[140]

136 Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., Tekvir, 81/1-15.
137 Yazır, *age.*
138 Bk. Ateş, *age*, Tekvir, 81/1-5
139 Ong, *age*, ss. 53-54.
140 Özellikle bk. John Miles Foley, *Oral Literature*, Aktaran Ong, *age*, s. 54.

Sözlü kültürlerde sözün daha sistemli hale getirilmesine imkân tanıyan alfabe ve yazının fazla yaygın olmaması, ifadelerin daha serbest olarak dile getirilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla eklemli anlatım, sözün akıcılığının sağlanması için sözlü kültürlerde kullanılan bir anlatım biçimidir.

3.3. Kümeleme Anlatım

Bu bahsettiğimiz özellik, hâfızayı güçlendirmek için kalıplardan yararlanmakla yakından ilgilidir. Söze dayalı düşünce ve anlatım unsurları tek başına pek bir anlam taşımamaktadır; eş veya karşıt anlamlı terimler, deyişler ve cümlecikler kümelenince tanımlayıcı söz niteliği kazanır. Asker yerine kahraman asker, prenses yerine güzel prenses, çınar yerine ulu çınar gibi kullanımlar söz konusudur.[141] Bugün görsel ve yazılı medyada –bu medyanında sözlü dil kullanımın hâkim olduğu, hem görsel hem de işitsel özellikleriyle göze çarpan bir iletişim aracı olduğu düşünülürse– kullanılan "genç şarkıcı", "genç bilim adamı" gibi deyişler bu grup altında ele alınabilir. Çözümleme yerine kümelemeli anlatım pratikte insanlarda öğrenmeyi kolaylaştırması bakımından önemlidir. Çünkü tanımlamaları belli bir grup altında veya sıfatıyla yapmak zihinde kalıcılığı ve hatırlamayı kolaylaştırmaktadır. Günümüzde bazı eğitim programlarında kalıplaşmış deyişler, yeminler, tekrarlar veya kesin ifade biçimleri gibi sözellik taşıyan unsurlardan yararlanılmaktadır.[142] Bu öğrencilerin daha çabuk kavramalarına yardımcı olmaktadır. Özellikle Arap kültürünün sözel özellikler taşıması ve buna bağlı olarak ezberlemeye yatkınlık, ezberlenecek bilgilerin belli kalıplarda olmasını gerektirmektedir.

Temelinde bir hitap olan ve buna bağlı olarak sözlü dil üzerine şekillenen Kur'an-ı Kerim'de bu anlatım özelliklerine rastlamaktayız.

> *Görmeyenle gören, karanlıkla aydınlık, gölge ile sıcaklık bir değildir. Aynı şekilde dirilerle ölüler de bir değildir.*[143] *Kötü kadınlar, kötü erkeklere; kötü erkekler de kötü kadınlara; temiz kadınlar temiz erkeklere, temiz erkekler de temiz kadınlara layıktır.*[144] *Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar.*[145] *Görmedin mi Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi?*

141 Ong, *age,* ss. 54-55.
142 Sanders, *Öküzün A'sı,* s. 76.
143 Fâtır, 35/19-22; En'âm, 6/50.
144 Nûr, 24/26.
145 Zümer, 39/9.

Güzel bir söz kökü sağlam dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Kötü bir sözün durumu da; yerden koparılmış, ayakta durma imkânı olmayan kötü bir ağacın durumu gibidir.[146] *Onların çoğu öncekilerden, azı da sonrakilerdendir.*[147] *De ki: "Şüphesiz öncekiler ve sonrakiler, mutlaka belli bir günde toplanacaklardır."*[148] *Öne geçenler ise öne geçenlerdir.*[149] *İyiliğin karşılığı yalnız iyiliktir.*[150] *Ahirette mutluluğa erenler (ashabu'l-meymene) var ya; ne mutlu kimselerdir! Kötülüğe batanlara (ashabu'l-meş'eme) gelince; ne mutsuz kimselerdir.*[151] *O ilk ve sondur. Zâhir ve bâtındır.*[152]

İyi söz-iyi ağaç; kötü ağaç-kötü söz, gören-görmeyen, karanlık-aydınlık, bilenler-bilmeyenler, diri-ölü, sıcak-gölge, ilk ve son, zâhir-bâtın; öne geçenler öne geçenlerdir, öncekiler sonrakiler; yer ve gök gibi eş ve karşıt anlamlı kelimelerde kümeleme anlatımın izlerini görmek mümkündür. Burada, kümeleme anlatımın nedenini büyük ölçüde zihinde kalıcılığa ve ezberleme kolaylığına bağlayabiliriz. Şunu belirtmeliyiz ki, söze dayalı düşüncenin, basit anlamda "mantık öncesi" ya da "neden-sonuç ilişkisini" kavrayamadığı gibi yargılarda bulunmamak gerekir. Ancak ayrıntılı nedenler zincirini çözümlemeli biçimde, bir bir sıralayıp düzenleyemezler. Bu düzenleme ancak metinlerin yardımıyla mümkündür. Soy dökümü türünden, uzun uzadıya aktarılan dizeler çözümlemeye değil, yalnız kümelemeye dayanır. Bununla birlikte sözlü kültürlerde düşünce ve deneyimler şaşırtıcı derecede karmaşık, zekice ve güzel düzenlenip anlatılabilmektedir.[153]

3.4. Tekrarlı Anlatım

Sözlü kültür üzerine şekillenen toplumlarda bilgilerin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasının, büyük ölçüde bellek yoluyla gerçekleştirildiğini daha önce açıklamıştık. Yazılı kültürün yaygın olduğu toplumlarda bilginin korunması ve aktarılması, bilgi değeri taşıyan sözlerin yazıyla sabit hale getirilmesiyle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla sözlü dil ve sözlü kültürle yaşayan toplumlarda bilgilerin ezberlenmesini kolaylaştırıcı tekrarların olması çok doğaldır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in vahiy tecrübesine muhatap olduğu zaman gelen va-

146 İbrahim, 14/24-26.
147 Vâkı'a, 56/13.14.39.40.
148 Vâkı'a, 56/49-50.
149 Vâkı'a, 56/10.
150 Rahmân, 55/60.
151 Vâkı'a, 56/8-9.
152 Hadîd, 57/3.
153 Ong, *age,* ss. 74-75.

hiyleri unuturum gayesiyle tekrar etmesi ve bunun sonucunda Allah tarafından uyarılması düşünmeye değerdir.[154] Zihin dışında kaydedilecek alan olmamasından dolayı bilgilerin zihinde, hâfızada yer edebilmesi için tekrar gerekli olmaktadır. Çünkü yazılı bir metinde bir cümleyi unutursak veya anlamazsak geri dönme şansımız mevcuttur. Kaldı ki kitabı baştan sona tarama imkânımız mümkündür. Fakat sözlü bir hitapta böyle bir şey söz konusu değildir. Sözlü kültürlerde bilgi hâfızanın gücüyle doğru orantılı olmasından dolayı "Hâfızan ne kadar güçlüyse o kadar bilebilirsin!" anlayışı hâkimdir. Ayrıca sözlü dil ve düşünce de süreklilik önemlidir. Söz ağızdan çıkar çıkmaz yokluğa karıştığı için tekrarlar gerekli olmaktadır. Zihnin dışına dönülemediği için (metin vb. sözün sabitlenmesini gerektirecek malzeme) tekrarlar gerekli bir dilsel anlatım şekli olarak ortaya çıkmaktadır. Düşünceleri kuru kuru dizmek yerine bol sözle anlatmak sözlü düşüncenin ve konuşmanın belli başlı özelliği olduğu için tekrarlı anlatım konuşmanın doğasına daha yakındır. Kitleye hitap edilirken fiziki koşullardan ötürü fazladan söz söyleme ve tekrar etme eğilimi, yüz yüze konuşmalarda daha sık rastlanır. Bazen konuşmacının aynı ya da benzer sözleri iki üç kez veya daha fazla tekrarlaması, meramını daha iyi anlatmasına ve söylemek istediği ifadelerin muhatabın zihninde daha iyi yerleşmesine yarar.[155]

154 Ayetin anlamı şöyledir. *"Vahyin sözlerini tekrarlarken dilini hızla oynatıp durma, çünkü onu senin kalbine yerleştirmek ve okutturmak bizim işimizdir."* Kıyâme, 75/16-17. Peygamber, gelen vahiyleri unutmamak gayesiyle tekrar edince Allah tarafından uyarılmıştır. Taberî'nin bu ayetler hakkında vermiş olduğu rivayetlere bakıldığı zaman bu durum açıkça görülmektedir. Bu rivayetlerde Peygamber'in dilini oynatması ve tekrar etmesi ezberleme isteğine ve alınan vahiylerin unutulmasından korkulmasına bağlanmaktadır. Ayrıca ayette geçen toplanma (cem') ifadesi kalpte korunması anlamına; okutulması (Kur'anehu) ifadesi ise kalpte olanın daha sonra, yani ezberden okunması anlamına geldiği vurgulanmıştır. Rivayetler ve yorumlar için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XII, ss. 338-341. Zemahşerî'nin vermiş olduğu bilgilere göre Hz. Peygamber, Cebrail kendisine gelen vahiyleri aktarırken unuturum kaygısıyla ezberleme konusunda tekrar etmesini ifade eden bir ayet olduğu vurgulanır. Yani Cebrail sana vahiyleri aktarırken unuturum kaygısıyla dilin oynatma, onun okutulması Allah'a düşer denilmek istenmektedir. Bk. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl*, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, c. IV, ss. 648-649. Her ne kadar gelen vahiyler o günün şartlarında mevcut olan yazı malzemelerine kaydedilse de, bunun işlevsel bir anlamı yoktu. Çünkü gelen vahiyler hafızların belleğinde ve tatbik edilen bir söz niteliğindeydi. Zira sözlü bellek ve düşünüşün toplumda belirleyici bir faktör olduğu söylenebilir.

155 Ong, *age*, s. 56.

Yineleme ve tekrar, yazı diline göre konuşma dilinde daha belirgindir. Herhangi bir bildiriyi anlatabilmek için, aynı anlam farklı tümcelerle anlatılmaktadır. Anlamdaş tümcelerin diziliş biçimleri farklı olmakla beraber anlam bakımından özdeşlikleri vardır. Aynı düşünceler farklı kelimelerle anlatılabilir; fakat verilmek istenen mesajın içeriği aynıdır. Kısacası sözlü bir anlatımda gereksiz tümceler (sözün uzatılmasından dolayı) ve tekrarlar daha fazla olabilmektedir.[156] Tekrarların olmasını büyük ölçüde söylenen sözcelerin pekiştirilmesine ve muhatabı iknaya dönük amaçlara bağlayabiliriz. Bu ise sözlü dilin doğasında olan bir şeydir. Bunu bir kusur veya eksiklik olarak görmekten çok dilin kullanımından kaynaklanan bir sorun olarak görmenin daha doğru bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Burada şunu da belirtelim ki, yazılı bir metinde de tekrarlar olabilir; fakat genellikle yazılı dilde olan tekrarlar bir kusur olarak değerlendirilmektedir. Aristoteles (MÖ 384-322) bu bağlamda sözcüklerin ve ifadelerin sürekli tekrarlanmasının bir kusur olduğunu söyler. Fakat sözlü konuşmalarda konuşmacıların bunu özgürce kullandıklarından bahseder. Çünkü bu türden kullanımların muhatap kitle üzerinde dramatik etkileri ve konuşmaya belli bir zenginlik, farklı bir ton kattığını vurgular. Örneğin *"İşte sizi aldatmış olan, sizi dolandırmış olan, size ihanet etmek istemiş olan hain bu."* ifadesinde mevcut olan tekrarlar, muhatapta etkiler uyandırmaya matuf olan tekrarlardır.[157]

Sözlü dilde tekrarların daha yoğun olarak kullanılması büyük ölçüde farklı etkenlere bağlıdır. Sözlü söylemde birden konuşmanın akışını durdurup, biraz önce söylediğimiz şeyi tekrar edebiliriz. Aynı şekilde konuşmanın bir kısmını düzeltebilir ya da bir cümleyi başka şekilde de söyleyebiliriz.[158] Burada, vahiy sürecinde mevcut olan *nâsih-mensûh* –bir ayetin kaldırılıp yerine başka bir ayetin getirilmesi– konusunu bu bağlamda ele alabiliriz. Peygamber döneminde mushaf haline gelmeden önce mesaj üzerinde böyle bir uygulamanın olmasının doğal olduğunu, bunun nedenini Kur'an'ın canlı ve yaşanılan bir söz olmasında arayabiliriz. Kur'an'ın mushaf haline gelmesinden sonra böyle bir uygulamanın olmaması, yazıyla mesajın sabitlik kazanmasına bağlanabilir.

156 Günay, *Metin Bilgisi*, s. 27; Günay, *Dil ve İletişim*, s. 99.
157 Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s. 194.
158 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s.93.

Yazı sayesinde, zihin daha çok çalışmaya zorlanmasından dolayı, insana daha doğal gelen bol tekrarlı anlatımın müdahaleye uğrayarak yeniden düzenlenmesine olanak sağlamaktadır.[159] Söz daha ağızdan çıkar çıkmaz yokluğa karıştığı için zihin dışında başka bir yere dönülemez. Bu nedenle zihin konuşulmuş konunun büyük bir bölümünü odak noktasına yakın tutarak daha fazlasını söylemek ve yavaş ilerlemek zorundadır. Ağdalı konuşmak, söylenenleri hemen tekrarlamak konuşanların ve dinleyenlerin dikkatini canlı tutar.[160] Kitleye hitap eden konuşmacının bir yandan ağzından çıkacak kelimeleri zihninde ararken, öbür yandan konuşmasını sürdürme ihtiyacı da söz tekrarını özendirmektedir. Bazen kısa bir duraklamanın çok anlamlı bir etkisi olabilir. Fakat durup ne diyeceğini bilememek konuşmacıyı bocalamaya götürebilir. Bu nedenle, mümkünse ustalıkla sözünü tekrarlamak, ne diyeceğini durup düşünmekten daha iyidir. Sözlü kültür akıcılığı, bir çırpıda bol dil dökmeyi ve meramını en güzel biçimde ifade etmeyi özendirir. Hitabet ustaları buna bereket anlamına gelen *copia* demişlerdir.[161] Günümüzde, genellikle doğaçlama –bir yazılı metne bağlı kalmadan yapılan konuşmalarda– hatip ne kadar usta olursa olsun tekrarlı anlatımın izleri görülebilmektedir. Özellikle konuşma programlarında ve câmilerde yapılan vaâzlarda hatip sık sık tekrarlara başvurmak zorunda kalmaktadır. Bu az önce bahsedildiği gibi irticalen yapılan konuşmalarda konuşan kimsenin tekrar ederken daha sonra anlatacağı sözleri zihinde kurgulamasından kaynaklanmaktadır. Bu konuşmanın akıcılığını sağlayan bir özelliktir.

Sözlü kültürlerde standartlaşmış ve kalıplaşmış, tekrarlanan deyişlerin olması kaçınılmazdır. Homeros'un İlyada ve Odysseia destanlarında *meclis toplantısı, ordunun harekete geçirilmesi, meydan okuma, düşmanı yağmalama, kahramanın kalkanı* gibi deyişlerin sık sık tekrar ettiği görülmektedir. Dünyanın çeşitli bölgelerinde derlenen sözlü anlatılar ve diğer sözlü söylemlerde de benzer ifadelere rastlamak mümkündür.[162] Bilindiği gibi bu edebiyat ürünleri yazının

159 Ong, *age,* s. 56.
160 Ong, *age,* s. 56.
161 Ong, *age,* s. 57.
162 Ong, *age,* ss. 36-37. Yineleme olgusu şiir dilinde de bulunmaktadır. Şiirlerde tekrarlar, büyük ölçüde şiiri okuyan, dinleyen üzerinde birtakım tasarımların, yargıların vurgulanmasını sağlarken, aynı zamanda belli bir ritim meydana getirme amacı da taşımaktadır. Bk. Doğan Aksan, *Cumhuriyet Dönemimden Bugüne Örneklerle Şiir Çözümlemeleri,* Bilgi Yay., Ankara 2003, s. 48.

çok az bilindiği veya yazının kullanılmadığı dönemlerde sözlü olarak oluşturan ilk dönem Yunan kültürüne ait eserlerdir.[163] Aslında yazılı ürünlerde ve anlatılarda da bu çeşit özellikler bulunur; fakat sözlü dilde olduğu gibi bunların çok yoğun olduğu söylenemez.

Tekrarlı anlatım tarzı Kur'an için de mümkündür. Kaldı ki onun tedricen nazil olması, müşrik ve kâfirlerle şiddetli bir mücadeleye girmesi ve mesajının yerleşmesi için tekrarın, gerekli bir anlatım özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Bu konu ileride Kur'an'da tekrar konusu başlığı altında ele alınıp tartışılacaktır.

3.5. Tutucu-Gelenekçi Zihin Yapısına Bağlı Anlatım

Burada tutucu kelimesini ve buna bağlı olarak gelenek kelimesini, bilginin korunmasına dönük bir zihniyeti yansıtıyor olmasından dolayı kullanmaktayız. Çünkü sözlü toplumlarda bilginin korunması çok zahmetli ve büyük ölçüde zihin gücünü gerektiren bir eylem olmasından dolayı buna yüklenen anlam epey önemlidir. Böylesi toplumlarda bilgi demek, zihin gücü ve ezber anlamlarına gelmektedir. Bunun izlerini, İslam'ın ilk dönemlerinde özellikle rivayet geleneklerinde görmekteyiz. Bir insanın bilgisi ezber gücüne ve ezberinin çokluğuna bağlıydı. Şayet bir insanın bilgisi ezberinde değilse ve bunu aktarırken hata yaparsa onun ilmine ve hâfızasına güvenilmezdi. Özellikle hadis rivayeti esnasında hadisleri yazan kimselerin bilgisine pek güvenle bakılmadığına dair birtakım haberlerin varlığı geleneksel bir zihniyet yapısının olduğunu bize göstermektedir. Bu haberlere göre hadis yazımına karşı çıkıldığını, bunun yerine hadislerin ezberlenmesi konusunda gösterilen özene dikkat çekmek yerindedir. Hatta bazı sahabilerin "Bizim ezberlediğimiz gibi siz de hadisleri ezberleyiniz."[164] demeleri bu geleneksel zihniyeti göstermesi bakımından anılmaya değerdir.

Sözlü kültürlerde kavramlaştırılan veya elde edilen bilgiler yüksek sesle tekrar edilmezse yok olacağından, uzun yıllar boyunca zahmetle öğrenilen bilgiler tekrarlanarak unutulmamaya çalışılır.

163 Rosalind Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece,* Cambridge University 1992, s. 12.

164 Bu konuda bazı rivayetler için bk. İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, s. 108. Ebû Saîd el-Hudrî Peygamber'den hadis yazma konusunda izin istediğini fakat Peygamber'in bu konuda izin vermediğini nakleder. Benzer rivayeler için bk. Bağdâdî, *Takyîdu'l-ilm,* tahk. Yûsuf el-'Iş, el-Ma'hedu'l-Firensi, li'd-Dirâyeti'l-Arabiyye, Dımeşk 1949, ss. 32-33.

Bu gereksinimden kaynaklanan son derece gelenekçi veya tutucu zihniyet de, fikirsel denemelere girişmeyi haklı olarak engeller.[165] Burada İslam düşüncesinde tedvin asrı olarak bilinen hicri 2. (150-300) asırdan itibaren sözlü kültürden yazılı kültüre geçilmesiyle, soyut ve serbest düşünüşün gelişimi arasında bir paralelik kurulabilir. İlk dönemlerde rivayet geleneğinin revaçta olması ve bilginin rivayetle özdeş sayılması bu söylediğimiz düşünceyi desteklemektedir. Zaten ilk döneme ait eserler tarandığı vakit, bu rivayet geleneğinin ağırlıkta olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Ayrıca ilk dönemlerde tefsirin rivayet geleneğine bağlı olması ve bu geleneği besleyen zihin yapısının, dirayet tefsirine karşı birtakım deliller kullanarak bu zihniyeti devam ettirmesinde bunun izlerini görmek mümkündür.

3.6. İnsan Merkezli Anlatım Biçimleri

Sözlü kültür ve geleneklerde dilin kullanımı, gündelik hayattan ve somut hayat tecrübelerinden öteye uzanamamasından dolayı dil bir anlamda görünen, yaşanılan olayların resmedilmesinden ibarettir. İnsanların duyguları, birbirleriyle ilişkileri gündelik dil tarafından ortaya çıkması, bu dilin sade ve canlı yaşam formlarına birebir uyumuyla açıklanabilir. Bilgiyle yaşantı arasına mesafe, ancak yazıyla üretilebilen ayrıntılı çözümlemeli kategorilerle girmektedir. Böyle bir araçtan yoksun olan sözlü kültürlerde tüm bilgiler insan yaşamına dayanır. İnsan yaşamına dayanmasından dolayı bilgi ile kendi aralarında bir mesafenin oluşumu engellenir. Bilgi aynı zamanda yaşanılan hayatla iç içe ve hayatın bir parçası haline gelir. Yazılı kültürlerde insan ve hayatı arasına belli bir mesafenin girmesinden dolayı üretilen bilgiler daha çözümlemeci ve daha nesnel olabilmektedir. Bu nedenlerden dolayı yazı ve matbaa kültürünün insan tabiatını bozup, kendisine yabancılaştırdığı dile getirilmektedir.[166]

Konunun daha iyi anlaşılması için kategorik olarak kültürlerin ikiye ayrılması burada örnek verilebilir. Kültürler sıcak ve soğuk olarak ikiye ayrılmaktadır. Belki bu ayrım, içerdiği bazı sorunlardan dolayı ilk bakışta sorunlu gözükebilir; fakat konunun irdelenebilmesi açısından yerinde bir ayrım olarak bakılabilir. Bu ayrıma göre sıcak kültürler sözlü dil üzerine şekillenen toplumları, soğuk kültürler ise

165 Ong, *age*, s. 57.
166 Ong, *age*, ss. 60-61.

yazılı kültüre mensup toplumları nitelemektedir.[167] Sıcak kültürlerde insan yaşamı ve karşılıklı ilişkilerin birbirini belirlemesinden dolayı ilişkiler, daha sıcak ve daha cana yakın gerçekleşmektedir. Çünkü sözlü kültürlerde insanlar arasında yazı gibi bilgiyi nesnel kılan ve bilgileri yoruma açan bir unsurun olmaması insan ilişkilerinin daha yakın olmasını gerektirmektedir. Bilginin aynı zamanda insanların şahsında toplanması, bilgiden daha çok bilgiyi aktaran kişinin daha önemli hale gelmesini sağlar; dolayısıyla bilgiden daha çok bilginin kimden alındığı –alınan kimsenin yalancı olup olmadığı vb.– özellikleri dikkate alınmaktadır. Özellikle İslam rivayet geleneğinde râvîlerde aranan özellikler arasında *kizb* yalancı olup olmadıklarının aranması şahıs merkezli yaklaşımların göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu ise tamamen sözlü kültüre ait bir sorgulama ve tespit yöntemidir.

Genellikle bütün becerilerde, ister bu el sanatları olsun, ister başka bir etkinlik olsun bunların yazılı kuralları yoktur. Kural, gelenekler tarafından benimsenen birtakım yazılı olmayan üstü örtük biçimde yaşatılan davranışlardır. Bu geleneğin devamının sağlanması, nesilden nesile devam ettirilen usta-çırak ilişkisine bağlıdır. Kurallar usta tarafından belirlenir ve çırağa yeri geldikçe verilir. Dolayısıyla ustanın bilgeliği ve yaşantısı günümüz toplumlarında olduğu gibi bir tür mesleki el kitabı görünümündedir. Bu kültürlerde çeşitli alanlarda yapılan istatistik veya meslek öğretici kitapların bulunmayışı, insan hayatının ve mesleklerin kişilerin şahsiyetlerinde toplanmasından kaynaklanmaktadır. İnsan unsurunu merkeze alan veya insan hayatının yoğunlukta hissedildiği bu kültürler, daha önce bahsedildiği gibi sıcak bir kültür olarak tasvir edilebilir. Sıcak ve soğuk kültürü –bir anlamda sözlü ve yazılı kültürü– anlamımıza yardımcı olacak şu sözler burada anılmaya değerdir.

> Sıcak kültür anıt üretmez; çünkü anıt, tanımı gereği olup bitmiş bir şeyi, bir başka deyişle yokluğu anımsatmaya yarar, anıt devinimsiz, donmuş olanın yanındadır, soğuk kültürün bir parçasıdır. Sıcak kültür ancak içinde bulunulan anın ateşi ve coşkusunda yaşanabilir.[168]

3.7. Mücadeleci ve Polemiğe Dayalı Anlatım Biçimi

Temeli sözlü düşünce ve gelenek yapısına dayanan toplumlarda dil büyük ölçüde karşılıklı konuşma ve mücadeleye dayanmasından

167 Dupont, *Edebiyatın Yaradılışı*, ss. 213-215.
168 Dupont, *age*, s. 213.

dolayı, muhatabın sözünü çürütmeye veya onun sözünden daha güzel bir söz söyleme anlayışının hâkim olduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla sözlü geleneğe bağlı ya da izini taşıyan çoğu sözel edim ve yaşam tarzında, mücadeleci bir üslup göze çarpmaktadır. Yazı, bilgiyi insanların birbirleriyle mücadele ettikleri alandan kopartan soyutlamayı getirir. Bilgi sahibini bilinenden ayırır; sözlü gelenekteyse insan ilişkileriyle iç içe olan bilgi mücadele ortamının dışına çıkamaz. Her türlü sözel iletişim doğrudan, ağızdan çıkan sesin al-ver devinimine dayandığı için –söz konusu ister cezbetme ister düşman kesilme olsun– bütün ağırlık insan ilişkilerindedir.[169] Atasözleri ve bilmeceler, sözlü toplumlarda yalnız bilgi depolama değil, aynı zamanda çevredekileri de sözlü zekâ yarışına davet eden bir özellik olarak görülmektedir. Bir atasözü veya bilmece ortaya atıldı mı dinleyicilerden buna karşılık daha akıllı bir atasözü veya bilmece beklenmektedir.[170]

Günümüzde sözlü kültüre ait ozan geleneği ve âşık taşlaması gibi gelenekler, yazının taht kurmasıyla önemsiz hale gelir ve yavaş yavaş işlevini yitirir. Ayrıca ozan geleneğinde, sözlerin dilbilgisi kurallarına uygun söylenmesinden daha çok, karşılıklı iletişim ortamında bulunan insanların hisleri ve duygularını açıklayan en veciz ifade biçimleri kullanılır. Sözlü kültürlerde mücadeleci üsluba ilişkin örneklerde bunu açıkça görmekteyiz. Devlet başkanlığı kampanyası için karşı karşıya gelen iki siyasetçi, sayısı epey kabarık olan dinleyici önünde birer buçuk saatlik söz düellosuna girmişlerdi. Sonuçta her iki adayın da kümeleyen, bol bol tekrarlayan, özenle dengeleyen ve mücadeleci bir üslupla yaptıkları, dinleyicilerin katılımına açık tartışmalarda sözlü kültür izleri, kendini belli ettiği gözlemlenmiştir.[171] Sözlü kültür içerisinde şekillenen eski Arap toplumunda, şairlerin birbirlerine meydan okudukları birtakım müsabakaların olduğu bildirilmektedir. Bunlar belli günlerde ve birtakım kurallar içerisinde yapılmaktaydı. Ayrıca bu kabilelerde şairler karşı kabilenin şairine karşı bir koz olarak kullanılmaktaydı. Şairin mücadele üslubuna göre kabile üstünlük kazanabiliyordu. Hasım kabile şairinin açtığı

169 Ong, *age,* s. 60-61.
170 Ong, *age,* s. 60.
171 Ong, *age,* s. 162.

yara ancak aynı tarzda ve ondan daha üstün bir sözle giderilebileceği anlayışının hâkim olduğu bilinmektedir.[172]

Sözlü kültürlerde, bir bilgi için birine başvurulduğunda amaç, her iki taraf içinde sorunun hemen yanıtlanması önemli değildir. Yapılması gereken sorulan soru ayarında, hatta ondan daha üstün bir soruyla karşılık vermektir. Sözlü kültürlerde insan kişiliği, belli açılardan okuryazar kişiliğinden daha az içine kapalı, dış dünyaya ve topluma daha açık hale gelir. Sözlü iletişim insanları birleştirmektedir.[173]

Sözlü kültürlerde daha yoğun olan hitabet sanatının özünde de topluluk önünde konuşma, halka seslenme ve bunu en iyi şekilde icra etme düşüncesi vardır. Hitabetin amaçlarından belki de en önemlisi karşıda bulunan kişileri ve topluluğu ikna etmek ve bazı konuları etkili biçimde açıklamaktır.[174] Sözlü kültür üzerine şekillenen Arap toplumunda da hatiplerin lisanından, fesahatinden ve kavmini savunmasından dolayı önemli bir yerinin olduğu bilinmektedir. Bir anlamda hatip, şairin rolüne benzer şekilde kabilenin dili ve öncüsü olmaktaydı. Özellikle hatibin gür sesli olanını tercih etmelerinin sebebi, dinleyenleri etkilemesine ve onları herhangi bir konuda (müzakere, müfahare, barış akdi, savaş ateşini tutuşturmak vb. konularda) en güzel biçimde temsil etmesine bağlanabilir.[175] Hatibin üstlendiği rol kendi kavmini, en iyi şekilde başkalarına karşı savunabilmesi ve etkili söz söylemesiyle ortaya çıkmaktaydı. Bunlardan dolayı hatip, kabilenin konuşan dili ve övünç kaynağı olmaktaydı. Günümüzde bile hitabet geleneği, eski sözlü kültürün özendirdiği kalıplaşmış, yarışmacı düşünme ve anlatım biçiminin büyük bölümünü korumuştur. Üstünlük yarışını devralan hitabet eğitiminde her söylemin hedefi, varsayılan karşıt görüşü çürütmek veya savunulan görüşü kanıtlamaktır.[176] Hitabette önemli olan, manaların, kelimelerin ve

172 Bk. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 11,15. Bir kabile için büyük şairler yetiştirmiş olmak gurur ve şeref, buna karşılık şairden mahrum olmak sadece talihsizlik değil aynı zamanda utanç ve ayıplanma vesilesiydi. Bir kabileye karşı söylenen sözün ancak karşıt ve ondan daha güzel bir sözle karşılık görmesi gerekiyordu. Bir anlamda şair, diğer kabilelerle sözlü mücadeleye giren, kabilenin resmi sözcüsü olan bir kişiliğe sahipti.

173 Ong, *age*, s. 89.

174 Ong, *age*, s. 131.

175 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, c. VIII, ss. 771-772.

176 Ong, *age*, s. 132.

delillerin sağlam olmasıdır. Güzellik, açıklık, eş anlamlı kelimelerin ve tekrarlamaların çok olması hitabette aranan niteliklerdir. Darb-ı meseller bu üslupta kullanılmaktadır. Ayrıca hatibin ses tonu gibi vasıflar mücadeleci ortamlarda bulunması gereken bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.[177] Bu anlamda hitabetin temeli karşıt savdır. Çünkü konuşmacı, hep karşıt görüşlü insanlar karşısında bulunduğu varsayımıyla hareket etmektedir.[178] Bu varsayımdan dolayı düşünceler belli ölçüde mücadeleci ve savunmacıdır. Eski Arap toplumunda şiiri teşvik etmek amacıyla her yıl Arap yarımadasının değişik bölgelerinde kurulan panayırlar mücadeleci havayı yansıtması bakımından anılmaya değerdir. Bu panayırlarda karşılıklı olarak şiirler okunur ve en güzel şiirlere ödül verilirdi.[179]

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde, câhiliye döneminden kalma yoğun ve güçlü bir tartışma ortamının varlığı dikkat çekmektedir. Kur'an bize, Peygamber'le mücadele eden Arapların çok güçlü ve keskin bir tartışma potansiyeline sahip olduklarını bildirmektedir. Bu özelliğin, Kur'an'ın muhtevasında yer etmesi kaçınılmaz bir süreç olarak değerlendirilebilir.[180] Kur'an-ı Kerim, çeşitli gruplarla mücadeleye girerek iddialarına karşı birtakım deliller kullanarak onları ikna etmeye çalışmıştır. Kullanılan delillerin, gündelik hayattan ve yaşanılan olaylardan seçildiği söylenebilir. Bu anlatımlarda muhataplarla girilen mücadeleler çarpıcı biçimde anlatılmaktadır. Kur'an-ı Kerim geldiği ortamda, en güzel söz olduğunu dile getirerek müşriklerden daha iyisini getirmeleri konusunda meydan okumuştur. Bu konularda zikredilen ayetlerde mücadeleci bir üslup göze çarpmaktadır:

> *Eğer kulumuza indirdiğimiz Kur'an hakkında şüphede iseniz, haydi onun benzeri bir sure getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın.*[181] *De ki: "Andolsun insanlar ve cinler bu Kur'an'ın benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler."*[182]

177 Nusreddin Bolelli, *Belağat-Kur'an Edebiyatı*, Rağbet Yay., İstanbul 2000, s. 29.
178 Ong, *age*, s. 133.
179 Abdurrahman Özdemir, *Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri-Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı*, Araştırma Yay., Ankara 2007, s. 27.
180 Taha Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, ss. 40-41; Kur'an'da cedel konusunda bk. Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis*, ss. 298-304.
181 Bakara, 2/23; Aynı anlamda başka bir ayet için bk. Yunus, 10/38.
182 İsrâ, 17/88.

Bu ayetin, Yahudilerden bir grup insanın Kur'an hakkında Peygamber'le mücadeleye girerek "Bu Kur'an'ın bir benzerini bizde getirebiliriz." demeleri üzerine nazil olduğu bildirilmektedir.[183] Buradan da anlaşıldığı gibi Yahudiler Kur'an'ın sözleriyle mücadeleye girerek ondan daha üstün bir söz getirecekleri iddiasında bulunmuşlardır. Fakat Kur'an, en güzel söz olduğunu vurgulayarak bunu kabul etmemektedir:

> *Bir de kendi yaradılışını unutarak bize örnek getirdi. Dedi ki: "Bu çürümüş kemikleri kim diriltecek ?" Deki "Onları ilk defa var eden diriltecektir. O her yaratılmışı hakkıyla bilendir." Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın onların benzerini yaratmaya gücü yetmez mi? Evet yeter. O hakkıyla yaratandır, hakkıyla bilendir.*[184]

Ayetin, Peygamber'le mücadeleye giren Ubeyy b. Halef hakkında indiği rivayet olunmuştur. Ubeyy b. Halef, Peygamber'e elinde çürümüş olan bir kemikle gelerek onu eliyle parçalar, sonra rüzgârda savurarak "Ey Muhammed çürümüş olduğu halde bunları tekrar kim diriltebilir?" Peygamber'in de ona "Allah onu diriltir; sonra tekrar öldürür. Seni de cehenneme sokar." dediği rivayet olunur.[185] Burada görüldüğü gibi muhatabın sözüne karşılık, hatta ondan daha üstün bir sözle cevap verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de cedel ve mücadeleci üslubu yansıtan pek çok örnek göze çarpmaktadır. Yeniden dirilişin gerçek ve hak olduğunu ifade eden ayetlerde her seferinde değişik deliller ve kıyaslar (analoji) kullanılmıştır. Bunlar bazen ilk yaratmaya,[186] bazen göklerin ve yerin yaratılmasına,[187] bazen bitkilerin canlanıp yeşermesine,[188] bazen ateş çıkmasına,[189] bazen de Allah'ın yaratmayı üzerine almasına[190] dayandırılmaktadır. Meâllerini vermiş olduğumuz ayetlerde, çeşitli deliller kullanılarak muhataplarla

183 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VIII, s. 144.
184 Yâsîn, 36/78-8. Benzer anlatımlar için bk. Âl-i İmrân, 3/61; Mâide, 5/64. Necran'dan gelen bir Hristiyan heyeti Hz. Peygamber'le, İsa (as) hakkında tartışma yaparak, onun ilah olduğunu savunur. Görüşlerinden vazgeçmeyen bu Hristiyanlara, Peygamberimizin şöyle demesi söylenmiştir: *"Ey Muhammed! Sana ilim geldikten sonra, bu konuda seninle kim tartışacak olursa de ki: gelin oğullarınızı, oğullarımızı, kadınlarınızı, kendinizi ve kendimizi çağıralım. Sonra lanetleşelim de Allah'ın lanetinin yalancılara olmasını dileyelim."*
185 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. X, s. 464.
186 A'râf, 7/29.
187 Yâsîn, 36/81.
188 Rûm, 30/19.
189 Yâsîn, 36/79-80.
190 Nahl, 16/38-39.

sözlü mücadeleye girişildiği anlaşılmaktadır. Muhatapların söylemiş olduğu sözlere karşılık Kur'an da onlara aynı üslupla cevap vermektedir. Yani muhatabın sözünü çürütmeye dayalı bir anlatım biçimi benimsenmiştir.[191] Zaten, sözlü kültürlerde hatibin dinleyenleri ikna edebilmek için sık sık analojiye başvurması gerekir. Bütün bunlar hitabetle mantık arasında yakın bir ilişkinin varlığını zorunlu kılmaktadır.[192] Yukarıda vermiş olduğumuz ayetlerin bu açıdan değerlendirilebilir olduğunu düşünüyoruz. Kur'an'ın canlı bir dil ortamında şekillendiği göz önünde bulundurulduğunda sözlü kültürlerde kullanılan mücadeleci hava hemen göze çarpmaktadır.

3.8. Duyguların Paylaşımına Dayalı Anlatım Biçimi

Dilin önemli işlevlerinden biri, nesne olgu ve olayları nakletmesidir. Diğer bir işlevi ise, olgu ve olaylardan ayrı olarak insanın duygu, heyecan, sevinç, kızgınlık, nefret gibi duygularının açığa çıkmasına aracılık etmesidir. Bu aracılık etme işlevinin yazılı dile göre sözlü dilde daha yoğun olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü sözlü dilde sadece anlam aktarmanın ötesinde bazı süreçlerin –konuşan kimsenin duygu, düşünce, kızgınlık, sevinç, söyleyiş biçiminin– birebir izlenebilmesi duygusal yönün daha canlı olarak iletişimde kullanılmasını sağlamaktadır. Daha önce açıkladığımız gibi sözlü kültürlerde dilin sözel olması, karşılıklı konuşma ve etkileşim esasına dayanmasından dolayı kişiler arası ilişkiler daha çok empati üzerine kuruludur. Çünkü bir tümceyi söyleyen kişi, yalnızca ağzını oynatmaktan öte, uygun bir ses tonu, jest ve mimik kullanarak duygularını aktarmaktadır. Dolayısıyla sözlü gelenek ve kültürlerde öğrenmek veya bilmek bilinenle bilen arasında yakın, duygudaş ve ortaklaşa bir özdeşleşmeye ulaşmak demektir. Bir anlamda konuşan söze duygusunu katan, muhatapla beraber olduğunu gösteren ifadeler kullanır. Yazı ise bilineni bilenden ayırdığı için, kişisel gerçekten de uzaklaştırarak bilgiyi "nesnel" kılar.[193] Ayrıca fiziksel çevre ve yaşanılan ortam, duyguların açık seçik aktarılmasına ve muhatapla iletişim durumuna bağlı olmasından dolayı, duygu yüklü ifadelerin kullanımı daha yaygındır.

Konuşanın dinleyiciye yönelik olarak duygusunu ifade ettiği iletişime duygusal iletişim adı verilir. İltifatlar, övgüler, pohpohlamalar,

191 Cedel konusunda bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. II, ss. 29-30.
192 Kaya, "Hitabet", s. 156.
193 Günay, *Dil ve İletişim*, s. 27; Ong, *age*, ss. 62-63

istihzalar ve kırıcı sözler bu sınıftan sayılabilir. Karşılıklı iletişime dayanan ilişkilerde ve buna bağlı olarak ortaya çıkan işlevlerin pek çoğunda duygusal ögeler vardır.[194] Kur'an-ı Kerim, tarihin belli bir döneminde çeşitli gruplarla –Müminler, Kâfirler, Münafıklar, Yahudiler, Hristiyanlar vb.– muhatap durumunda olması, mesajın dilinin bunların tutumlarına göre değişiklik göstermesini sağlamıştır. Bu gruplara karşı bazen sert, bazen övgü, bazen de kızgınlık dolu ifadeler kullanılmıştır. Bu açıdan baktığımızda Allah'ın gerek Müslümanlara gerekse inanmayanlara karşı birtakım duygu yüklü ifadeler kullandığını görmekteyiz. *"Allah sabredenlerle beraberdir."*[195] *"Allah iyilik yapanları sever."*[196] *"Allah tevbe edenleri sever."*[197] *"Allah temizlenenleri sever."*[198] *"Allah zalimleri sevmez."*[199] *"Allah haddi aşanları sevmez."*[200] *"Allah kâfirleri sevmez."*[201] *"Allah israf edenleri sevmez."*[202] şeklinde duygu içeren ifadeler bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu ifadeler Allah'ın Müslümanlarla beraber olduğu, onları desteklediği ve onları yalnız bırakmayacağına dair birtakım sözceleri içermektedir. Buna karşılık vahye muhatap olan Müslümanlara ayetler okunduğu zaman, vahiy karşısında duygulandıklarını ifade eden ayetlerde mevcuttur.[203]

Bilindiği gibi İslam öncesi dönem sözlü kültürün hâkim olduğu bir dönemdir. Bu dönemin çarpıcı özelliklerinden biri, sözel biçimlerin –anlatı, şiir, geçmiş milletlere ait ahbar, söylen vb.–yaygın olmasıdır. Sözlü kültürlerde şiir söylendiği bağlamdan koparılamaz. Ozan ve şairin o anda karşısındaki dinleyici topluluğuyla kurduğu iletişim aynı zamanda icra ettiği eylemin yaratıcılığını oluşturmaktadır. Örneğin şiir, günümüz anlamıyla sözcüklerle güzel biçimler kurarak bir üst dil geliştirmenin ötesinde olan bir şeydir. Yaşanılan hayatın sevinç, kızgınlık, üzüntü, bir başarının kutlanması vb. durumları yansıtan,

194 Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 169; Kıran, *Dilbilime Giriş*, s. 88.
195 Bakara, 2/153-249.
196 Bakara, 2/195.
197 Bakara, 2/222.
198 Bakara, 2/223.
199 Âl-i İmrân, 3/57.
200 Bakara, 2/190.
201 Âl-i İmrân, 3/33.
202 A'râf, 7/31.
203 *"İnananlar ancak o kimselerdir ki, her ne zaman Allah'tan söz edilse kalpleri korkuyla titrer; ve kendilerine her ne zaman onun ayetleri okunsa inançları güçlenir; ve rablerine güven beslerler."* Enfâl, 8/2.

hayatın içinden gelen bir sestir. Bu anlamda sözlü kültürlerde şiir, aynı zamanda toplumun duygularına hitap eden, onları eyleme götüren bir özellik sergilemektedir. Muhtemelen Kur'an'ın İslam öncesi dönem şiir ve şairlerini yermesinde böyle bir tutumun etkisini görmek mümkündür. Şiir burada edebi bir tutumun ötesinde siyasal bir tavırdır. Şiir, savaş, ölüm, acı, barış gibi birtakım ortak duyguların ve coşkuların paylaşıldığı bir sözlü kültür özelliği olarak ortaya çıkmıştır. Şiirler ve destanlar bir başarıyı kutlamak, bir toplumun birlik duygusunu pekiştirmek amacıyla kullanılan ortak bir dildir.[204] Şiir söyleme ve şiir kültürü, teknik anlamda yalnızca sözlü değildir. Şarkıcıların ve dinleyicilerin oluşturduğu bütünden destek alır ve tüm katılanlar bazen geçici de olsa toplumsal bir bağ oluşturur.[205] Özellikle câhiliye dönemi şiiri, ma'şeri hayatın en asli tezahürlerinden biri olarak ortaya çıkmıştır. Şairin ilham kaynağını, yaşadığı toplumun hisleriyle, kendi hislerinin, duygularının birleşmesi oluşturmaktaydı.[206] Nasıl ki süvariler bir kabile için övünç kaynağıysa, şairlerde bir kabilenin söz süvarileri olarak biliniyordu. Çünkü süvariler savaşlarda kabileyi savunur ve tehlikelere karşı korurlardı. Kabilede suvarinin çokluğu kabileler için övünç kaynağı idi. Süvarinin yaptığı işlere karşılık kabile şairleri, insanların duygularını harekete geçirerek hamaset duygularının alevlenmesini sağlarlardı.[207] Ayrıca Arapçada şair kelimesinin bilen kimse [âlim], şiir kelimesinin ise bilgi kelimesiyle karşılanması sözlü kültürlerde şiir ve şairin oynadığı rolü göstermesi bakımından önemlidir.[208]

3.9. İşlevsel ve Somut Anlatım Biçimi

Sözlü kültürlerin oluşturduğu sözlü bilinç ve zihin yapısı, kavramları duruma göre işlevsel ilişki çerçevesinde kullandığı, bu çerçevede de canlı insan yaşamına yakın olduğu için kavramların soyutluğu asgari düzeydedir.[209] Sözlü kültürde fiziksel yapının sesten oluşması, söylenen sözlerin insanların içinden gelmesini sağlar. Bundan dola-

204 Turan Koç, "Şiir Dili", *Hece-Türk Şiiri Özel Sayısı,* 53-54-55, Ankara 2001, s. 242. Kur'an'ı karalamaya çalışan şairlere ve ona uyanlara karşı bazı uyarılar için bk. Şu'ârâ, 26/224-226.

205 Dupont, *age,* s. 19.

206 Çetin, *Eski Arap Şiiri,* s. 9.

207 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* c. V, s 387

208 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant-The Concept of Knowledge in Medieval Islam,* Leiden, E. J. Brill 1970, s. 12.

209 Ong, *age,* s. 66. Ayrıca bu konuda bk. Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi,* s. 56.

yı insanların birbirleriyle ilişkilerini kuvvetlendirir. Birbirine sımsıkı bağlı insan kümeleri oluşturur. Konuşmacı bir topluluğa seslenirken dinleyiciler, hem kendi aralarında hem konuşmacıyla bir bütündür.[210]

Yazının yokluğu, söylemin belirli bir parçasını ayırabilmemizi ve onu yazılı bir ifade gibi oldukça özel, hassas, soyut ve eleştirel bir çözümlemeye tâbi tutmamızı zorlaştırmaktadır.[211] Aslında günlük hayatımız, soyut öneri ve düşüncelerin pek az önem taşıdığı bir hayattır. Duygularla hâkim kılmaya çalıştığımız değerlerle, kültürümüzün bize zorunlu kıldığı davranışlarla dolu bir yaşamdan ibarettir.[212] Böyle hayat formlarında, bilgilerin somutluğu, kaçınılmaz şekilde kendisini ortaya koymaktadır. Eski Arap şiirinde görünür âleme ilişkin ifadeler de, zihnin tasnif edici, kategorik ve soyut düşünceye yatkın olmamasından dolayı, müşahede edilen çeşitli durumlar için ayrı ayrı kelimeler kullanılmıştır. Eski Arap şairinin dilinde deve, arazi şekilleri, bulut, şarap, bazı hayvanlar, tabiat unsurları ve eşyanın muhtelif hal ve vaziyeti için pek çok müstakil kelimeler kullanılmıştır. Müteradiflerin kullanılmış olması, kategorik ve soyut düşüncenin olmamasından kaynaklanır.[213] Bu gibi kültürlerde soyut ağaç kavramı yerine, yemiş veren, gölge veren; soyut deve yerine yavrulayan deve vb. kullanım biçimleri vardır. Kur'an'da devenin cinsine ve özelliğine göre bahîre, sâibe, vasîle ve hâm diye adlandırılmasında benzer bir durum söz konusudur. Bunun sebebi, bu gibi anlatımların yaşanılan hayatta çok büyük bir değerinin olmasıdır.

Sözlü kültüre bağımlı insanlar, kendi hayatları için gerekli olan her çiçeğe ve ağaca ayrı ayrı isim verirler; ancak işine yaramayan veya hayatlarında fazla bir işlevi olmayan nesneleri önemsemezler. Bu nesneler için "bu çalı," "bu uçan bir hayvan" deyip geçerler.[214] Burada zihni sözlü kültür üzerine şekillenen birisine "Karla kaplı kuzeyde bütün ayılar beyazdır, Novaya Zembla kuzeyde ve karlıdır. Ayılar ne renk olur?" sorusuna "Ne bileyim ben hep kara ayı gördüm; başka renk ayı görmedim her yerin ayısı başka türlüdür." şeklinde cevap veren kişinin zihninde bunun izlerini görmek mümkündür.[215]

210 Ong, *age,* s. 93.
211 Goody, *age,* s. 24.
212 Mardin, *İdeoloji,* s. 118.
213 Çetin, *Eski Arap Şiiri,* ss. 45-46.
214 Ong, *age,* s. 69.
215 Ong, *age,* s. 70.

Dilin pratiğe dayanmasının, yaşam biçimlerini de bu yönde bir değişikliğe uğrattığını söyleyebiliriz. Çünkü dilin gündelik kullanımlarında, gereksiz sözcük kullanımı ve cümleleri gereksiz yere uzatmanın fazla bir anlamı yoktur. Karşıdaki muhatabın durumuna göre sözceler şekil kazanabilmektedir.

Sözlü kültürle şekillenen toplumlarda soyutlama bulunmadığı için, insanlar her şeyi ayrı ayrı tarif edici kelimeler kullanmak zorunda kalırlar. Örneğin bu gibi dillerde "meşe ağacı" "kayın ağacı" vb. ağaç adları bulunduğu halde, niteliksiz soyut "ağaç" kelimesinin karşılığı yoktur. Karşılığının olmamasının nedeni, büyük ölçüde soyutlamanın olmamasından kaynaklanmaktadır.[216] Sözlü kültür üzerine şekillenen zihin yapısında kategorik terimlerin hiçbir yararı yoktur. Bu kültürlerde ağaç yoktur; fakat şu ağaç, gölge veren ve üzerinde meyve yetişen ağaç vardır. Okuryazarlık öncesi ya da okuryazarlık dışı kültürlerin insanı, içinde bulunduğu duruma derinden bağlı kalır ve her türlü deneyimle, yanına yaklaşıp ona dokunarak yüzleşir.[217] Okul öncesi çocukların bildikleri tek bir dünya olduğunu, bunun da canlı bir sözellik dünyası olduğunu söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak çocukların okula yeni başladıklarında daireleri ay, kareleri de oyuncak küp şeklinde tanımlamaları sözlü dil kullanımının özelliklerine uygun olduğunu göstermektedir.[218]

Okuma-yazma öğrenmeyen özellikle de okulda eğitim almayan insanlar, soyut kategoriler halinde düşünemezler. Ong ve diğer araştırmacıların gösterdiği gibi, bu gibi kategorileri oluşturma sadece eğitilmiş düşünce değil, "metin tarafından oluşturulmamış düşünce"dir. Bu açıdan okuma-yazma ilişkisi algılamayı tümüyle değiştirmektedir.[219] Çünkü okuryazarlığın, aynı zamanda konuşmayı dönüştürücü bir etkisi de vardır. Sözlü kültürlerde gerçek dünyaya ait deneyimlerin yerine geçebilecek hiçbir şey yoktur. Soyut konuşmalar hiçbir işe yaramamaktadır. Dolayısıyla sözlü kültürlerde bilgilerin düzenlenişi soyut kategorilerde olmadığı için, insanlar bildiklerini

216 Dara, *Yazılı Anlatıma Giriş*, s. 21.
217 Sanders, *Öküzün A'sı*, ss. 39-40.
218 Sanders, *age*, ss.40-41.
219 Sanders, *age*, s.39. Sözellikte düşünce büyük ölçüde duruma bağlı işlemesinden dolayı insanların kendi kendilerini tahlil etme yetileri fazla gelişmemiştir. Çünkü benlik denilebilecek bir düşüncenin bilincine varmak için yüksek düzeyde soyutlamanın varolması gerekli olan bir özelliktir. Aynı eser. s. 37.

saklamak, düzenlemek ve kendi aralarında paylaşmak için insan etkinliğini konu alan öyküleri kullanırlar. Buna bağlı olarak hemen hemen bütün sözlü kültürlerde uzun anlatılar geliştirilmiştir.[220]

Yapılan araştırmalarda işlevsel ve somut anlatımların izlerine rastlamak mümkündür. Sözellikte yaşayan insana, ağaç nedir? anlat bakayım, diye sorulduğu vakit deneğin bu sorudan hoşlanmadığı, hatta biraz sinirlendiği görülmektedir. Ve "Niye anlatayım ki benim anlatmama gerek yok!" şeklinde bir cevap vermiştir. Yine hiç araba olmayan bir yere gittiğinde oradaki insanlara arabayı nasıl anlatırsın? şeklindeki bir soruya köylü yine aynı biçimde doğrudan ve pratik bir şekilde cevaplandırmıştır: "Arabaya binip dolaşırsan anlarsın derim."[221] Bu verilerden hareketle sözlü zihnin eşyaya bakışını tamamen işlevsel açıdan değerlendirebiliriz. Daha önce bahsettiğimiz gibi Arapların, gündelik hayatlarında önemli olan nesneler için ayrı ayrı ad vermeleri anlatmaya çalıştığımız konuya açıklık getirmektedir. Bu örnekler de bize göstermektedir ki sözlü kültürlerde gündelik hayat somut hayat tecrübelerinden öteye geçmemekte ve buna bağlı olarak kullanılan dil, bu hayat tecrübelerini yansıtmaktadır.

İnsanın doğal olarak, içinde yaşadığı toplumla ilgili olayları, bildiği nesnelerin özelliklerine bağlaması, soyutlamalarını bile somut örneklere göre yapması sözlü kültürlerde önemlidir. Sokaktaki adam mesafeyi değil arşını, ağırlığı değil kiloyu bilir ve evreni bir felsefe haline getirip yaşamaz. Onu bir hikaye, bir fıkra, kıssadan hisse olarak hatırlamayı tercih eder. Bu gibi toplumların elle tutulması zor toplum özelliklerini de gözle görülmesi mümkün simgelere bağlamaları önemlidir. Örneğin, beraber üretim yapan, aynı yerde yaşayan, erkekleri beraber ava çıkan ilkel bir grupta, insanların birliğinin sağlanması totem vasıtasıyla gerçekleşir. Sonuçta topluluğun hayatında önemli olan bir şey, bitki veya bir hayvan simge olarak seçilip totem olarak belirleniyordu.[222]

İslam öncesi Arap toplumunda benzer şekilde kabile isimleri arslan, köpek, köpek balığı, keler, çakal, sırtlan yavrusu, tilki, yılan,

220 Ong, *age,* s. 165.
221 Sanders, *age,* s. 36.
222 Mardin, *İdeoloji,* s. 97.

ada tavşanı, müshil otu, Ebû Cehil karpuzu, çakıl taşı, keskin sirke anlamlarına gelmekteydi.[223] Kabileye ismini veren şeyin hayvan, bitki ve doğal bir şey olması konumuz açısından önemlidir. Totem bile soyut olmayıp, elle tutulan ve gözle görülebilen bir nesneden seçilmiştir. Müşrik Arapların ibadet amaçlı seçmiş oldukları putlar Lât, Menât ve Uzzâ'yı[224] gündelik hayatlarında tecrübe etkileri görünür nesnelerden seçmeleri, somut zihniyet yapısını yansıtması bakımından anlamlıdır. Lât, Kureyş kabilesinin tapınmak amacıyla hurma kütüğünden yapmış oldukları evdir. Uzzâ adlı putun beyaz bir taş veya bir ağaç olduğu, Menât'ın ise Beni Ka'b kabilesinin tapındığı Müşellil'de bir ev olduğu bilinmektedir.[225]

Yazının çok az bilindiği ve özellikle matbaanın insan hayatına tam olarak girmediği dönemlerde, insanlar günlük yaşantılarında kendilerini takvim, saat vb. tarafından oluşturulan soyut zamanın içinde görmüyorlardı. Onların hayatlarını, güneş ve ayın doğup batması gibi somut olan hareketler oluşturuyordu. Soyut takvimin, somut yaşanılan anla bir bağı olmamasından dolayı yazının fazla bilinmediği kültürlerde yaşadıkları takvim yılını bilmelerinin fazla bir anlamı yoktur. Sözlü kültürlerde yapılan araştırmalarda kişilerin çoğunun, ne zaman doğduklarını bilmedikleri ve bilmek içinde herhangi bir çaba göstermedikleri görülmüştür.[226] Kur'an'ın inzâl sürecinde insanların ibadetlerini ayın hareketlerine bağlı olarak yapmaları, sa-

223 İslam öncesi Arap toplumunda Benî Nemr kabilesinin totemi kaplan, Benî Kelb kabilesinin köpek, Kureyş kabilesinin köpek balığı, Benî Zıbhe kabilesinin dişi keler, Benî Dâil kabilesinin çakal, Benî Beldel kabilesinin sırtlan yavrusu, Benî Vebre kabilesinin ada tavşanı, Benî Sa'saa kabilesinin müshil otu, Benî Hanzala kabilesinin Ebû Cehil karpuzu, Benî Fihr kabilesinin küçük bir taş, Sakîf kabilesinin ise keskin sirke olduğu anlaşılmaktadır. Bk. M. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,* Sadeleştiren: M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s. 65. Burada kabileye ismini veren hayvan ve bitkilerin Arapların gündelik hayatlarından ve somut şeylerden olması, somut zihniyeti yansıtması bakımından önemli olmaktadır. Ayrıca Kur'an'da bazı surelerin isimlendirilmesinde bazı hayvan isimlerinin seçilmesinde -araştırmalara ihtiyaç duyulsa da- bu zihniyet yapısının etkili olması muhtemeldir. Bu surelerin Ankebût (örümcek), Fîl, En'âm (sığırlar), Neml (karınca), Bakara (inek) gibi hayvan isimlerinden oluşması üzerinde durulmaya değerdir. Burada Arap kabilelerinin simgeye bağlı düşünmeleri ve simge kullanımı önemli bir sözlü kültür özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bk. Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi,* s. 17.

224 *"Gördünüz mü o Lât ve Uzzâ'yı? Ve üçüncü(leri olan) öteki (put) Menât'ı?"* Necm, 53/19-20.

225 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân,* c. XI, ss. 520-552.

226 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür,* s. 118.

nırım anlatmaya çalıştığımız konuya açıklık getirecektir.[227] Çünkü İslam öncesi Arap toplumunda ayın hareketlerinin büyük bir öneme sahip olduğu anlaşılıyor. İşlerin düzenlenişi ve ayların tanzimi ay'ın görülebilmesine göre düzenlenmişti.[228] Şöyle ki kamerî takvime göre hesap yapmak ifa edilen ibadetlerin şeklinde –mesela oruç ve hac aylarında günlerin uzun ve kısa olması, soğuk ve sıcağa denk gelmesi gibi– somut değişimlere yol açmaktadır. Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen "Hilali gördüğünüz zaman oruç tutunuz, yine gördüğünüz zaman bayram ediniz."[229] şeklindeki buyruğu bu konuda anılmaya değerdir. Orucun ve bayramın günlerinin ayın somut hareketlerine bağlanması bahsettiğimiz düşünceyi destekler mahiyettedir. Anadoluda insanların doğum yıllarını, bazı mevsimsel özellikler gösteren (bahar ayı, güz ayı gibi) aylara veya ürünlerin ekim ve hasat zamanları gibi pratik hayatlarında önemli olan bazı olaylara bağlayarak tanımlamaları muhtemelen hesaplarını takvim vb. soyut araçlarla yapmadıklarından kaynaklanan bir durumdur. Sözlü kültürde geçmiş, ataların hüküm sürdüğü ve bu günkü varoluşumuza ilişkin bilincimizi tazeleyebileceğimiz kaynaktır. Tıpkı geçmiş gibi bugünkü

227 Ayet meâlen *"Sana aydan soruyorlar. De ki 'Onlar haccın ve insanların vaktini gösterir…"* Bakara, 2/189. Bu ayetin Peygamber'e ay niçin yaratıldı şeklinde bir soru üzerine nazil olduğu rivayet olunmuştur. Bunun üzerine Peygamber de Müslümanların ibadetlerinde ve bazı gündelik işlerinde vakitleri tayin etmeleri için yaratıldığı şeklinde bir cevap vermiştir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. II, s. 191. Ayrıca bu konuda bk. Hişam b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî, *Kitâbu'l Esnâm*, tahk. Ahmed Zeki Paşa, Dâru'l Kütübi'l-Mısriyye 1924, s. 6. Araplardan bazıları tapmak için kendisine ev edinirdi; bunu yapamayanlar ise put edinirdi. Yolculuğa çıktıklarında vardıkları zaman dört tane taş alırlardı ve bunlardan en güzelini kendilerine rab edinirlerdi. Bk. Kelbî, *age*, s. 33. Burada görüldüğü gibi tapınılan şeylerin somut nesnelerden seçilmesi bizim açımızdan önemlidir. Muhammed Esed'in bu ayetin açıklaması bağlamında vermiş olduğu bilgileri, konunun anlaşılması bakımından aynen iktibas etmek istiyoruz: "Bu safhada kamerî aylara atıfta bulunulması, İslam'ın öngördüğü birçok dinî vecibenin yerine getirilmesinin- Ramazanda oruç tutulması yahut Mekke'ye hac yapılması gibi- ayların güneş yılının mevsimlerine bağlı olarak döndüğü kamerî takvime bağlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu dinî vecibelerin bu şekilde kameri takvime bağlanması, ifade edildikleri mevsim şartlarının (mesela şafak vakti ile günbatımı arasında oruçlu kalınan sürenin uzunluğu, oruç ve hac ayının sıcağa ve soğuğa denk gelmesi gibi) sürekli olarak değişiklik göstermesine ve böylece taşıdıkları zorluğun buna paralel olarak düzenli/devrî bir artış veya azalış göstermesine yol açar. Ayrıca kamerî aylara göre hesap yapmanın okyanusların med ve cezir hareketi ile ve aynı zamanda insan fizyolojisi (mesela, bu surenin daha sonraki bölümlerinde üzerinde durulan kadınların aybaşı halleri) ile de bir ilgisi vardır. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 54.

228 Bk. Ebû Ubeyde, *Kitâbu eyyâmi'l-arab kable'l-islâm*, tahk. Âdil Câsim el-Beyâtî, Mektebetü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrût, c. I, s. 63.

229 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Kitâbu's-Savm, 11. Bazı rivayetlerde, "Şayet kapalıysa otuz güne tamamlayın." şeklindedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. II, s. 192.

varoluşumuz da maddelenebilir bir alan değildir. Dolayısıyla sözlü gelenek ve kültür liste, belge ve sayı tanımamaktadır.[230] Bunlar, genellikle soyut şeyleri çağrıştırdığından, onlar için fazla bir anlam ve öneminin olduğunu söylemek mümkün değildir.

Kur'an-ı Kerim, gayb alanına giren bazı gerçekleri insanın algı alanına giren nesnelere atıfta bulunarak ve örneklemeler yaparak somutlaştırmak suretiyle anlatmaya çalışmaktadır. Gerek metafizik konular gerekse Allah'ın sıfatları, bazı ayetlerde somut terimlerle anlatılmıştır. Allah'ın kudreti el metaforuyla,[231] görmesi ve işitmesi de insana ait terimlerle anlatılmıştır.[232] Görünür âleme ilişkin birtakım anlatım özellikleri kullanılarak soyut olaylar anlatılmaktadır. İlk hitap çevresinde bu tarz anlatımın izdüşümlerinin olmasından dolayı böyle bir anlatımın benimsenmesi mümkündür.

> Gaybi alana ait gerçeklikleri, nesneler dünyasına ait örneklemelerle somutlaştırmayı ve dolayısıyla tarihselleştirmeyi hedefleyen bu anlatım tarzında, ilk hitap çevresi sakinlerinin lügatçesini kullanmaktan, kıssalardan hukuki düzenlemelere, bireysel ve toplumsal yaşantıyla ilgili tavsiye ve emirlerden eskatolojiye kadar ilahi hitaba konu olan her şeyin, o toplumun özelliklerinden veya onların tecrübe dünyasına ait nesne ve imajların seçilmesinden daha doğal bir şey olmasa gerektir.[233]

Zemahşerî (ö. 538/1144) bu konuya dikkat çekerek cennetin, bu dünyadaki bahçelerle temsili olarak anlatılmasından bahseden ayetin[234] yorumunda görmediğimiz şeyleri müşahede ettiğimiz alanlardan temsil getirerek *ala hazfi'l-mevsûfi temsîlen limâ gâbe annâ bimâ nüşâhid* anlatımından bahsetmektedir.[235] Arapların teşbihi duyusal alandan yapmaları var olmayan, bilinmeyen bir sıfat veya benzerlikle var olan bilinene (gâibin şahide -kıyâsu'l-gâib ala'ş-şâhid) hamledilmesini içeren bir kıyasa dönüştürmelerinde bu zihniyet yapısının izlerini görmek mümkündür.[236] Bu bağlamda *"O bir ağaçtır ki cehen-*

230 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür,* s. 119.
231 Mâide, 5/64.
232 Bazı ayetler için bk. Mü'min, 40/20,56; İsrâ, 17/1.
233 Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum,* Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 352.
234 Ra'd, 13/35.
235 Zemahşerî bunu Zeccâc'dan aktarır. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşaf,* c. II, s 512.
236 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu,* s. 180. Arap kasidesinde benzer şekilde teşbihin duyusal olanlara dayandırılması düşüncesi mevcuttur. Araplar herhangi bir şeyi alışılmamış ve duyusal olmayan bir şeye benzetmekten her zaman kaçınmışlardır. Dolayısıyla Arapların her şeyi duyusal olana bağlama eğilimlerini, muhtemelen sözlü kültür ve zihniyetin hayatlarını bu denli belirlemiş olmasına bağlayabiliriz.

nemin dibinden çıkar. Tomurcukları şeytanların başları gibidir."[237] ayetinde görünmeyen bir şeyle yine görünmeyen bir şeyin teşbih yapılmasından dolayı hayrete düşenler olmuştur. Câhız'ın vermiş olduğu bilgilere göre bazı kötü niyetli insanlar tereddüte düşerek "Şeytan'ın başları duyusal olmayan, bilinmeyen bir şeydir. Nasıl olur da cehennem ağacı ona benzetilebilir?" demişlerdir. Hatta bazıları "Şeytanlar'ın Başları"nın Yemen'de yetişen kötü görünüşlü bir ağaç" olduğunu ileri sürmüşlerdir. Görüldüğü gibi bu kavramı duyusal bir varlığa dönüştürerek teşbihte bulunmaya çalışmışlardır.[238] Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi sözlü zihin işleyişinde olayların duyusal karakteri, eşyaların somut olarak algılanmalarında etkili bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Konumuz açısından önemli bulduğumuz bazı araştırma sonuçlarına değinmek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda bazı araştırmacıların 1931-1932 yılları arasında Özbekistan ve Kırgızistan bölgelerinin ücra köşelerinde hiç okuma-yazma bilmeyen ve biraz okuma yazma bilenler üzerinde yapmış oldukları araştırmalarda, soyut ve somut anlatım örnekleri üzerinde ilginç sonuçlara varmışlardır. Bu sonuçları şöyle özetlemek mümkündür:

ı. Okuma yazması olmayan denekler, geometrik şekilleri hiçbir zaman daire, kare gibi soyut adlarıyla tanımlamamış, bunları bir nesneye benzeterek anlatmışlardır. Daireyi tabak, elek, kova, saat, hatta ay gibi yuvarlak cisimlerin adlarını kullanarak anlatmışlardır. Kareyi ise ayna, kapı şeklinde cevaplamışlardır. Hiçbir zaman daire ve kare gibi soyut nesnelerle ilgilenmemiş, bunları her zaman somut bir nesne olarak ele almışlardır. Vasat derecede okuryazar olanlar ise şekillere kategorik geometrik isimlerini, yani daire, kare, üçgen vb. vermişlerdir.

ıı. Ayrıca deneklere üçü aynı kategoriye ait dört nesnenin resmi gösterilip benzer olanları, tek grupta toplanacak şekilde belirtmeleri istenmiştir. Bunlar çekiç, testere, kütük ve el baltasının resimlerinden oluşmuştur. Okuryazar olmayanlar bu gruba kategorik düşünmeye yanaşmayarak gruba pratik açıdan, duruma göre düşünerek yaklaşmış ve grubu birbirinden ayırmak istememişlerdir. Bir köy-

237 Sâffât, 37/64-65.
238 Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, tahk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Dâru'l-Cîl, Beyrût, c. V1, ss. 211-212.

lünün yanıtı ilginçtir: "Hepsi bir testere kütüğü keser, balta ufak parçalara böler. Bunlardan birini ayırmam gerekirse baltadan vazgeçerim; nasıl olsa testere kadar yararlı değil." Çekiç, balta ve testerenin aletler grubunu oluşturduğu söylenince köylü bu sınıflandırmaya karşı çıkarak kendi durumuna göre düşünmeye devam eder: "Evet ama aletim olsa da aletimi kullanacak kereste eksik -yoksa alet ne işe yarar ki!" cevabını vermiştir.[239] Burada yazar söyleşi boyunca okur-yazar olmayan köylülere soyut sınıflandırmanın kimi ilkelerini öğretmeye çalışmıştır; fakat köylüler bir sorunla karşılaşınca kategorik, yani soyut düşünceden vazgeçip somut ve duruma göre düşünmeye geçmişlerdir.[240]

Onlar için bu saydığımız nesnelerin daha çok somut olması ve duruma göre tanımlanması önemlidir. Bu saydığımız özellikle ilgili olarak, Araplar günlük yaşamlarında önemli gördükleri deve ve kılıç gibi nesneleri işlevsel açılardan değerlendirerek buna göre isimlendirmişlerdir. Çünkü onlar için deve ve kılıcın pratik hayatlarında önemli bir rolünün olduğunu biliyoruz.

Sonuç olarak içinde yaşanılan kültürler, anlatım biçimlerini etkilemektedir. Görülebilen nesnelerin anlatımları daha yalın ve basittir. Somut kavramlar daha basit bir bildiri oluştururlarken, soyut kavramlar daha karmaşık bildiriler oluşturur.[241]

4. YAZILI HİTABIN MAHİYETİ

Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'e bir söz olarak vahyedilip bu söz de yazısız bir topluma şifahi olarak aktarılmıştır. Özellikle vahiyler birkaç yıl bu şekilde aktarılmıştır. Bunun yanı sıra gelen vahiyler yazıyla tespit edilip kayıt altına alınmaktaydı. Kayıt altına alınsa bile ilk dönemlerde şifahi bir kültürün hâkim olmasından dolayı gelen vahiylerin sözlü olarak okunması daha uygun görünmektedir. Dolayısıyla ilk dönemlerde mesajın yazılı bir metinden daha çok, sözlü bir metin olarak algılandığını söyleyebiliriz. Bu açıdan yazılı ve sözlü metin arasındaki farkın anlaşılabilmesi için yazılı dilden ne anladığımızı ortaya koyup bu dilin bazı özelliklerine değinmek istiyoruz. İletişimin sözlü ve yazılı yapılmasına göre iletişim modellerinde birtakım değişimlerin ol-

239 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür,* ss. 66-68.
240 Ong, *age,* s. 69.
241 Günay, *Dil ve İletişim,* s. 234.

ması kaçınılmazdır. Kur'an'ın canlı bir söz halindeki iletişim biçimiyle daha sonraki yazılı metin formunda muhataplarıyla kurmuş olduğu ilişki biçiminin doğası temelde farklıdır. Vahiy sürecinde mesaj, birebir hayat formlarıyla yakından ilgiliyken daha sonraki muhataplar için yazıya geçirilmiş bir mesaj söz konusudur. Dolayısıyla burada sözlü olarak oluşan bir mesajın yazıya geçirilmesiyle birlikte ne türden değişimlerin meydana geldiğini dikkate alarak, yazı konusunu ele almanın daha doğru bir yaklaşım olacağını düşünüyoruz.

4.1. Yazılı Dil

İnsanlık tarihine baktığımız zaman, insanoğlu yeryüzüne geleli yaklaşık son yüz bin yıldır birbiriyle konuşmaya çalışarak sözlü iletişim kurmayı başarmıştır. Yaklaşık olarak sözlü iletişimin son beş bin yılında da konuşmaya yazı eşlik etmiştir.[242] Bu açıdan bakıldığında, insanlık tarihinde konuşma dilinin daha eski, yazılı dilinin ise daha geç bir buluş olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz gibi konuşma yetisi insanın doğal bir yeteneğidir; yazı ise buna eklemlenen daha sıkı bir dil dizgesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Yazı, kendi içinde birtakım kuralların bulunduğu sözlü dilin gözden geçirilmiş biçimidir. Nasıl ki sözlü kültür ve gelenekler insan zihninin şekillenmesinde etkin ise, yazı kültürü de insanın zihinsel etkinliğini biçimlendiren ve güçlendiren bir teknolojidir. Bu teknoloji, konuşma dilinin bulunmasından sonra ortaya çıkan tarihin epey geç buluşlarından biridir. Yazı, milattan önce 3500 yıllarında Mezopotomya'da yaşayan Sümerliler tarafından el yazısı olarak geliştirilmiştir.[243] İnsanoğlunun uzun yıllar yeryüzünde yaşamakta olduğu dikkate alınırsa yazının çok geç ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Yazının ortaya çıkmasına paralel olarak gelişen alfabe ise, konuşmayı birtakım işaretler yardımıyla sistemli biçimde mekânda kalıcı hale getirmiştir. Bir anlamda alfabe, insan sesini işitme-duyu dünyasından çıkararak yeni bir duyu dünyasına bağlamıştır. Bu duyu dünyası ise, görsel mekândan başka bir şey değildir.[244] Alfabe ve yazı, sözlü iletişim sağlayan dili görsel olarak sunan, hitap durumundan çıkararak aynı zamanda uzaktan iletişim sağlamaya imkân tanıyan, iletişimin kaybolmasını önleyen bir yapıdadır.

242 Dara, *Yazılı Anlatıma Giriş*, ss. 12-13.
243 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 103.
244 Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, s. 117; Ong, *age*, s.121.

Herhangi bir dili belli kurallar çerçevesinde yazma biçimine yazım denilmektedir. Dil ve yazı birbirinden farklı olarak gelişen iki göstergedir. Yazı, dili göstermesi, ortaya koyması ve herkesin üzerinde mutabık olduğu bir sistem sunması bakımından önemlidir.[245] Ayrıca yazı dilini, kendine özgü nitelikleri bir yana bırakılacak olursa, konuşma dilinin yazıya geçirilmiş biçimi olarak tanımlayabiliriz. Yazıya geçirilmesi demek, konuşma dilinin belli bir standarta kavuşturulması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yazılı dil, bir geleneği ve kendine özgü birtakım kuralları olan bir dildir. Konuşma dilinde sözcükler yöreye göre farklı söylense de yazıya geçirilirken yazı geleneğine uyulmaktadır.[246] İbn Haldûn, hat ve kitâbetin (yazı) insana özgü bir sanat olduğunu vurguladıktan sonra, yazıyı insan zihnindeki anlamlara işaret eden, sözlü kelimeleri gösteren harf şeklindeki resim ve şekiller olarak tarif etmektedir. Anlama delalet etmesi bakımından yazının sözlü ifadelerden sonra geldiğini, dolayısıyla yazının ikincil bir dil aracı olduğunu söyler.[247] Yazının daha sıkı bir dizge, herkesçe paylaşılan ortak bir yönünün olduğu bir gerçektir. Aristoteles (MÖ 384-322) bunu sezdiği için yazılı türün sözlü türe oranla daha eksiksiz olduğunu vurgular.[248]

Kur'an'dan sonra, özellikle tedvin asrıyla birlikte Arap dilinin gramer kuralları ortaya konulmaya ve derlenmeye çalışılmıştır. Aslında büyük ölçüde her dil yazı ve yazılı dili üretmiştir denilebilir; zaten üretemeyenler zamanla yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Biz, her ne kadar gündelik konuşmalarımızda farklı lehçe ve yöresel kullanımlardan yararlansak da, yazma eylemlerimizde herkes tarafından ortak olan dilin kurallarına uyma zorunluluğumuz vardır. Çünkü yazılı bir anlatımda, dilbilgisi kurallarına uyma zorunluluğun yanında, sözcükler arasındaki uyum, anlam ilişkilerinde tümcenin doğruluğu gibi konular konuşma diline göre daha çok önem kazanmaktadır.[249] Kur'an'ın mushaf haline getirilmesiyle birlikte yedi okuyuşla sınırlanmasına yazının yol açtığı uygulamalardan biri olarak bakılabilir. Bilindiği gibi Hz. Osman tarafından yapılan Kur'an metnini standarda kavuşturma işlemi sonrasında çoğaltılan

245 Vardar, *Dilbilimin Temel,* s. 84.
246 Aksan, *Her Yönüyle Dil,* c. I, s. 86.
247 İbn Haldûn, *Mukaddime,* s. 417.
248 Aristoteles, *Retorik,* çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s. 193.
249 Günay, *Dil ve İletişim,* s. 97.

mushaflarda mevcut farklı okuyuş biçimlerinin çoğu yasaklanmıştı. Yasaklanan okuma biçimleri, Kur'an varyantlarındaki lehçe farklılıklarından kaynaklanan bazı eşanlamlı kelimeler ve sahabelerin tefsir amaçlı ilave ettikleri ifadelerden oluşmaktaydı.[250] Dolayısıyla yazı ve buna bağlı olarak gelişen metinsellik aynı zamanda belli bir dizge ve standartlık anlamına gelmektedir. Özellikle kitabın önemli bir güç halini alması yazı ve kitâbetin gelişmesiyle doğrudan ilgilidir. Öyle ki Avrupa ve diğer kültürlerde kalemin kılıçtan üstün olduğu şeklinde ifade edilen bir anlayış, yazıya olan güveni göstermektedir.[251]

4.2. İletişim Biçiminde Meydana Gelen Değişimler

Yazının bulunması, insanlığın gidişatını değiştiren en büyük buluşlardan biri olarak görülmektedir.[252] Bu bölümde, esasında bir teknoloji[253] olan yazının iletişim biçimlerinde ne türden değişiklikler yaptığını ortaya koyup, yazının bazı özelliklerine değinmek istiyoruz. Temelde yazının ortaya çıkması iletişim durumlarında köklü değişikleri beraberinde getirmiştir. Bilindiği gibi sözlü hitapta diyalog durumu, iletişimin yüz yüze gerçekleşmesini sağlamaktadır. Yazının ortaya çıkmasıyla birlikte yüz yüze iletişimin yerini, dolaylı diyebileceğimiz iletişim modelleri almıştır. Yazıyla birlikte diyalog durumunun ortadan kalkması veya yön değiştirmesi insan bilincinde derin dönüşümler ortaya çıkarmıştır.

Yazı bilindiği gibi konuşmanın belli başlı araçlarla kaydedilmesidir. Yazı sadece kaydedilmekle kalmayarak aynı zamanda insan bilincini dönüştürmektedir. Bu açıdan yazmanın belli başlı maddi araçlarla sabitleştirmeden çok daha fazla bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Sözlü bir mesaj yazıya geçirilmesiyle birlikte sadece yok olup gitmekten korunmakla kalmamış, iletişim işlevinde derin dönüşüm-

250 Kıraatler ve yedi harf konularında bk. Albayrak, "Kıraat Sorunu", *Dini Araştırmalar,* c. 4, 2001, ss. 24-25. Özellikle bu konuda geniş bilgiler ve rivayetler için özellikle 3. ve 4. bölümlere bk. Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 1390/1975), *el-Mürşîdu'l-vecîz,* tahk. Tayyar Altıkulaç, TDV Yay., Ankara 1986. Yedi harfin insanların Kur'an okurken söylemekte güçlük çektikleri, bunun üzerine mana değişmeden bazı harflerin değiştirilmesinden ibaret olduğu konusunda bk. Aynı eser, s. 106.

251 Goody, *The Power,* s. 155

252 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* c. VIII, s. 144.

253 Yazı genellikle bir teknoloji olarak tanımlanmaktadır. Çünkü konuşma insanın doğal yeteneğidir. Yazının teknoloji olması yeni bir kültürün ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Goody, *The Power,* ss. 132-151.

ler sağlanmıştır.[254] Yazılı kültürün yaygın hale gelmesiyle birlikte mesajın aktarımı seslerden daha çok, harfler ve yazı vasıtasıyla şekillenmektedir.[255] Bu ise, iletişim boyutlarını birebir değiştirerek yeni bir kültürün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sözlü dilden yazılı kültüre geçmek, aynı zamanda önceden tasarlanmış, düzenlenmiş bir projeye geçmek anlamına gelmektedir. Mesajda önce anlaşılan şey, diğer bir kişi olmaktan çıkarak bir tasarıya dönüşmüştür. Kendisini sadece yarından ve orijinal muhatabından değil; aynı zamanda diyalojik durumun darlığından da kurtarmak suretiyle mesajın nihayet varacağı yerin, yeni bir dünya tasarlamak şeklinde ortaya konulması ancak yazı vasıtasıyla gerçekleşmektedir.[256]

Sözü mekâna bağlayan yazı, dilin gücünü çok daha fazla pekiştirerek, düşüncenin yapısını değiştirir. Yazıya geçirme sürecinde bazı lehçeler grafolektlere dönüşür. Grafolekt, alfabe veya yazım standartları, yazıya derinden bağımlılığıyla diğer lehçelere egemen olan ve onları kapsayan dildir. Yazının bu sayede sağlamış olduğu üstünlük, kullanılan sözlü lehçelerden daha fazla bir güç taşır.[257] Dolayısıyla standart hale gelen yazı, diğer lehçelere üstün gelerek kendi gücünü ve yetkisini içinde taşımaktadır. Bu güç ve etki zamanla gelişerek diğer lehçelerden üstün hale gelmektedir.

Yazılı hale gelmesiyle birlikte söz, her zaman tekrarlanan ve hep aynı kalan mesaj niteliği taşır. Konuşulan söz için bu mümkün değildir. Çünkü sizinle konuşan kimseden söylenenleri açıklamasını veya tekrarlamasını istediğiniz zaman, öz aynı kalmakla birlikte tümceler farklı olacaktır. Sözün yazıyla sabit ve kalıcı hale getirilmesiyle zamansal alandan, uzaysal alana geçiş gerçekleşmiştir. Bütün bu süreçler –konuşulan söz bir defalık olmasına rağmen– tekrarlanamaz olandan sonsuza kadar tekrar edilebilirliğe doğru ilerler. Çünkü sözlerin kitap halini alması, aynı zamanda evrenselliğe doğru açılan bir süreçtir. Bu süreçlerin tamamı, diyalogu imkânsız hale getirir ve söz artık kendisi olmaktan çıkarak başka bir dünyaya dönüşür.[258] Bu anlamda yazı, kendi gücünü ancak yeniden seslendirilmekle kazanır. Bir şeyin yazıya dökülmesi, onun anlamını koruma, kayıt al-

254 Ricoeur, *Interpretation Theory,* s. 28.
255 Ricoeur, *age,* s. 28.
256 Ricoeur, *age,* s. 37.
257 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür,* s. 20.
258 Ellul, *Sözün Düşüşü,* s. 64.

tına alma gibi olumlu bir işlev yerine getirse de; aynı zamanda, dilin yaşayan canlılığını yitirmesine sebep olmaktadır.[259]

Özellikle Ricoeur tarafından dile getirilen, yazılı dilin olayın resmedilmesinden ibaret[260] olduğu düşüncesi, farklı çağrışımları olsa da, sözlü dilin yazıya geçirilmesiyle birlikte birtakım değişimlerin olması kaçınılmazdır. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür.

Sözlü bir mesajla, yazılı bir mesajın iletişim biçimleri birbirinden farklılık göstermektedir. Bu bakımdan sözlü bir mesajın yazıya geçirilmesiyle birlikte iletişim modellerinde birtakım değişimlerin olması doğaldır. Bu özelliklerden en önemlisi mesajın konuşan ile bağlantısıdır. Yüz-yüze gerçekleşen ilişkinin yerini, mesajın doğrudan doğruya harflere dökülerek, yazıya geçirildiği okuma-yazma ilişkisi alır. Bu durumda iletişim zincirinin bir ucunda yer alan mesaj-konuşan ilişkisi ve zincirin diğer ucunda yer alan mesaj-işiten ilişkisi tamamıyla kökten şekil değiştirmiştir. Yüz-yüze ilişkilerde arada en azından karşılıklı bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Fakat yazı bu ilişkinin yerine okuma-yazma ilişkisini koyarak karşılıklı ilişkiyi ortadan kaldırmaktadır. Ricoeur'un deyimiyle diyalojik durum adeta patlamıştır. Yazı ile okuma ilişkisi artık tikel bir konuşma-dinleme ilişkisi olmaktan çıkarak başka iletişim modellerine dönüşmüştür.[261] Daha önce bahsettiğimiz gibi sözlü bir dilde dilin işitsel ve sesli özellikleri ön plandadır. Yazı ise sabitleştirilmiş, işitsel alandan görsel alana geçen söz konumunu almaktadır. Yani görsel alana kaymasıyla birlikte diyalogu içermeyen söz haline gelir.[262] Yazılı dil, deyim yerindeyse seslerin resmini çizer ve uzayda çizgiseldir. Sözlü dil ise, fonetiktir ve zamanda çizgiseldir.[263]

259 Osman Bilen, *Yorumbilimin Felsefi Temelleri*, Kitâbiyât, Ankara 2002, s. 25.
260 Ricoeur tarafından dile getirilen sözün yazıyla sabitlik kazanmasının olayın resmedilmesinden ibaret görülmesine özellikle Hristiyan vahyinin göz önünde bulunarak varılan bir sonuç olarak bakılabilir. Önerme merkezli vahiy anlayışında vahiy kitap vasıtasıyla özel bir toplum oluştururken, kişi merkezli vahiy anlayışında önce bir olay meydana gelir (Hz. İsa'nın çarmıhta gerilmesi, Tanrı'nın İsa'nın bedeninde somutlaşması vb.) Öyle ki kişi merkezli vahiy anlayışında vahiy bir anlamda olay formunda gerçekleşen bir şeydir. Vahyin olay formunda gerçekleşmesi tarihte olmuş bitmiş bazı olaylardan ve yaşanmakta olan bazı tecrübelerden ilahi iradenin çıkarılması olarak görülmektedir. Hatta bazılarına göre Tanrısal mesaj Tanrının insan yazar aracılığı ile öğretmek istediklerini içermektedir. Yani Hz. İsa'nın başından geçen olayların birisi tarafından yazıya geçirilmesi söz konusudur. Bu konuda daha geniş açıklamalar için bk. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 2002, ss. 167-171.
261 Ricoeur, *Interpretation Theory*, s. 29
262 Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 64.
263 Ellul, *age*, s. 63.

Sözün yazıyla sabit hale getirilmesinde meydana gelen değişimlerden bir diğeri ise dilin referans alanının değişime uğramasıdır. Şöyle ki sözlü bir hitapta anlam-referans ilişkisi kendine atıf yapan bir ilişkidir. Konuşma ilişkisinde hem konuşanın hem de işiten kişinin paylaştığı, ortak bir durum söz konusudur. Bu ortam diyaloğu içermektedir. Yazıyla sabit hale getirmenin parçaladığı şey, referansın bu diyalojik özelliğidir. Diyalojik durumda anlam bir şimdi-buradalık özelliği göstermesine rağmen, yazıda bu özellik kaybolur. Metin, içinde bulunduğu zaman diliminden koparak, belirsiz bir zaman dilimine açılır.[264] Vahiy ortamında yazılı bir metinden daha çok, bir söz olarak algılanan ve yaşanılan Kur'an için de bu söz konusudur. Zira vahiy ortamında en azından muhatapların belli ve vahyin hitabi bir karakterde olması –daha sonra değineceğimiz gibi– dilin referans alanının belli olmasını ortaya çıkarmıştır. Vahiy ortamından uzaklaşıldıkça bu bahsedilen referans alanı belirsizleşmeye başlamıştır. Yazılan eserlerde özellikle de Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde bu anlam boşlukları giderilmeye ve daha anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. Esbâb-ı-Nüzûl, Mekkî-Medenî, Nâsih-Mensûh, işaret zamirlerini anlamaya çalışan Mübhemât vb. disiplinler, yazılı metinle yüz yüze gelen muhtemel okurlar için bu anlam boşluklarını doldurmaya çalışmışlardır.

Konuşmadan yazmaya geçişle birlikte gerçekleşen en önemli değişim, mesaj ile onu ileten araç arasında gerçekleşmektedir. Bilindiği gibi ilk zamanlarda –İslam öncesi vahiylerin ve İslam vahyinin kayıt altına alınması ile ilgili süreçler– taş, deri, hurma kütükleri, papirüs veya kâğıt gibi nesneler, sesin harici bir taşıyıcıyla sabit ve kalıcı hale getirilmesini sağlamıştır. Sesli ve mimiksel ifadelerin yerine geçen bu yazıya geçirme işinin kendisi aslında çok büyük bir kültürel başarıdır. Burada insan yüzü ortadan kalkarak bunun yerine mesajı, birtakım maddesel işaretler aktarmaktadır.[265] Dolayısıyla sözlü iletişimde mümkün olan jestler, mimikler, tonlama, ifadelerin söyleniş biçimleri, sözün edası, konuşan kimsenin ruh hali gibi dil dışı unsurlar yazılı bir mesajda iletilememektedir. Bu durumda yazılı metin, bize ancak olayların resmini verebilmektedir. Yazma ancak sözlü mesaj durumunu sadece yok olmaktan kurtarabilmektedir. Çünkü yazmanın sabit ve kalıcı hale getirdiği şey, aslında konuşma olayı

264 Ricoeur, *age*, ss. 34-35
265 Ricoeur, *Interpretation Theory*, s. 26.

değil; konuşmada söylenen şeydir. Yazıya geçirdiğimiz şey, konuşma eyleminin bilgisel içeriğidir veya konuşmanın anlamıdır. Jestlerin, mimiklerin eşlik ettiği canlı konuşma olayının kendisi değildir.[266]

Vahyin ilk dönemlerde canlı bir söz olması ve Peygamber'in kendi toplumuna bunu seslendirmesi durumundaki olguyla, vahyin yazıyla sabitlik kazanması durumundaki olgunun birbirinden farklılık göstermesi, üzerinde düşünülmeye değer konulardır. Vahiy sürecinde çeşitli olaylar olmakta ve canlı bir etkileşim söz konusuydu. Gelen vahiyler Peygamber tarafından çeşitli olaylar bağlamında nakledilerek şahısların vahiy karşısında oluşan tutumları birebir izlenebiliyordu. Vahyin yazıya geçirilmesiyle birlikte, insan sesi ve karşılıklı etkileşimin yerini, okuma ilişkisi almıştır. Dolayısıyla vahyin sesli olma özelliği yeniden seslendirilmesiyle anlam kazanmaktadır.

Sözlü mesaj durumunda, konuşan kişinin konuşmanın bir tarafı olmasından dolayı, mesajın söyleyen kişiye işaret etmesi doğrudanlık karakteri taşır. Konuşan kişi şurada-oluş anlamında oradadır ve varolmaktadır. Bunun bir sonucu olarak konuşanın kişisel niyeti ile sözlü mesajın anlamı birbiriyle örtüşür, yani konuşanın neyi kastettiğini anlamak ile onun sözlü mesajını anlamak aynı şey olmaktadır.[267] Bunu gerekli kılan özelliklerin başında, sözlü hitapta bağlamın söylenen sözle beraber bulunmasıdır. Bağlamını kendi içinde taşımasından dolayı, sözü harici bir bağlama yerleştirmenin fazla bir anlamı yoktur.

Daha önce bahsedildiği gibi sözlü dilde konuşmaya eşlik eden birtakım durumlar söz konusudur. Bunlar, konuşmanın biçimi, tonlama, konuşan kişinin yapmış olduğu jest ve mimikler, sözlü dilde olan bürünsel (ses iniş çıkışları vb.) yapılardır. Bu açıdan bakıldığında yazıyla kaydedilen bir anlamda konuşmanın anlamıdır. Bu sebepten ifade tarzı, konuşmanın en az kaydedilebilir yönüdür ve doğası gereği sözlü dile daha yakındır.[268] Kur'an'a bakıldığında muhataplarına, tarihte olmuş olan birtakım olayların resmini sunmaktadır. Canlı konuşmada, anlamın ortaya çıkması –tonlama, mimik ve jestlerin eşlik etmesi– sözlerin verme-alma tarzı biçiminde gerçekleşirken, yazılı dilde konuşmada kelimelerin görünüşte ima ettiği açıklık, metin

266 Ricoeur, *age*, ss. 26-27.
267 Ricoeur, *age*, s. 29.
268 Ricoeur, "Anlamlı Eylemi", s. 29.

basılı olduğu için iletilemez. Bu yüzden, yorumun ve anlamanın fiili ufuk boşluğu yazıda metnin kendi içine açılır; bu okuyucunun doldurması gereken bir ufuk boşluğudur. Yazı, konuşulan şeyin basılı tekrarından daha fazla bir şeydir. Şurası açıktır ki yazıda sabitleşen her şey, geriye, başlangıçta söylenen şeye atıfta bulunur.[269]

Yazıyla birlikte sözcükler, yok olmaktan kurtulup elden ele dolaşan metinler haline gelerek iletişim biçimlerini, zaman ve uzam içinde farklılaşmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda konuşma eyleminin yazıyla sabitleştirilmesi, onun incelenmesine, işlenmesine, üzerinde birtakım tartışmaların yapılmasına ve çeşitli biçimlerde yeniden düzenlenmesine imkân tanımaktadır.[270] Daha sonra değineceğimiz gibi yorum sürecinin başlaması, söylenen sözlerin kayıt altına alınmasından sonra gerçekleşen bir durumdur.

5. YAZILI KÜLTÜRÜN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Şüphesiz yazılı dilin pek çok özelliği vardır. Dolayısıyla bu konu daha geniş araştırmalara ihtiyaç duymaktadır. Önemli gördüğümüz bazı özellikleri üzerinde durmak istiyoruz. Daha önce bahsettiğimiz gibi sözün yazıyla sabitlenmesi insan yaşamında derin etkiler bırakabilmiştir. Yazılı dil sadece konuşmayı kaydeden bir biçim değildir. Konuşmayı sözlü-işitsel duyudan çıkarıp yeni bir duyu dünyasına, görmeye bağladığı için hem konuşmayı hem de düşünme biçimini değiştirmektedir. İnsanoğlu hâfızayı güçlendirmek amacıyla çomaklara çentik atmak vb. araçlardan sonra, nihayet yazıyı bulmuş ve hayatında kullanmıştır. Ancak bunlardan hiçbiri yazı gibi insan hayatının işleyişini ve yapısını değiştirip yeniden kurmamıştır.[271] Matbaa ve yazı, zamanla düşünme ve anlatım biçimine hükmetmekten bir türlü vazgeçmeyen işitsel üstünlüğün yerine, yazının başlattığı ama tek başına yeterince destekleyemediği görsel üstünlüğü geçirmiştir. Özellikle baskı teknolojisinin yaygınlaşması, yazının hiçbir zaman yapamayacağı kadar kelimeleri görsel mekâna yerleştirmektedir. Yazı sayesinde kelimeler, ses dünyasından görsel alana taşınır, seslerin yerine orada duran, kendisine bakılan, bazen okunan bir şey konumuna indirgenmiş

269 Hans Georg Gadamer, "Metin ve Yorum", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler,* çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 299.
270 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi,* s. 91.
271 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür,* s. 104.

olur.[272] Yazı kültüründe metnin içeriği, fiziksel olarak birbirine bağlanır, okur bu sayede kaçırdığı herhangi bir düşünceyi istediği kadar üst üste okuyup, aradığı düzeni tekrar elde edebilir. Metinden yoksun sözlü kültürlerdeyse anlatı, başka söz sanatlarına oranla düşünceyi parçalamadan, bir bütün olarak çok daha uzun yaşatır.[273]

İletişim modellerindeki değişimler, insan hayatını köklü bir biçimde değişikliğe uğratır. Yazının ortaya çıkması ve bunun akabinde meydana gelen metinleşme, insan zihninin dönüşüm yaşamasında önemli etkilere sahiptir. Öyle ki, yazı ve kitap, gücün, otoritenin önemli bir aracı haline gelir.[274] Yazının diğer bir özelliğiyse, iletişim durumundan soyutlandığı için metinde kelimeler yalnızdır. Ayrıca, metni birleştirirken, bir şey yazarken, yazılı sözceyi üreten kişide yalnızdır. Dolayısıyla yazı yazmak yalnız-başınalık taşıyan bir eylemdir.[275] Doğal konuşma dilinin tersine yazı her şeyiyle yapaydır. Yazı doğal yazılamaz, halbuki konuşma insanın doğal yeteneğidir.[276]

Konuşmaya oranla yazı bilinç dışından kaynaklanmaz. Bu anlamda konuşulan dilin yazılma süreci bilinçli yaratılmış belirli kuralların yönetimindedir. Örneğin belirli bir resim yazısı, belirli bir kelimeyi temsil eder veya *a* harfi *b* harfinden başka bir sesbirimdir.[277]

Yazının bir toplumda yaygınlık kazanması belli bir süreyi alan bir uğraştır. Başlangıçta yazı, ister alfabeli ister alfabesiz olsun dar çevrelerden yayılmaya başlar. İslamın ilk dönemlerinde çeşitli nedenlerle hiçbir âlim kendi yazdıklarını bağımsız bir kitap olarak yayınlamamıştır. Hatta bazı âlimler kendi ders notlarını sınırlı sayıda bir grubun kullanması için yazıya geçirmişlerdi.[278] Yeni bir durum karşısında kalan toplumun ve çevrenin yazıya kuşkuyla bakması muhtemeldir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi İslam'ın ilk dönemlerinde böyle bir kuşkunun varlığı hissediliyordu. O dönemde yazıya hâfızadan dolayı, güvenli bir araç olarak bakılmamaktaydı. Bilgiyi ezberinden nakletmeyen kimselerin bilgisine güvenilmediği şeklinde

272 Ong, *age,* s. 144.
273 Ong, *age,* s. 166.
274 Goody, *Power of Writtten,* s. 155.
275 Ong, *age,* s. 122.
276 Ong, *age,* s. 101.
277 Ong, *age,* s. 101.
278 Versteegh, *Arabic Grammer,* s. 51.

birtakım rivayetler mevcuttur. Yeni bir şey olan yazıya karşı olumlu-olumsuz tepkiler ve bu tepkilerin taşıdığı anlamlar toplumdan topluma değişmektedir. Hatta bazı toplumlarda yazının büyülü bir güç taşıdığına inanılmaktaydı.[279] Sadece sözcükleri yazılı olarak görmek onların sürekli ve sağlam bir şey olarak algılanmasını sağlamaktadır. Aslında bu, bir dereceye kadar doğrudur. Çünkü yazı, dilin birliğini sağlamaya sesten daha elverişlidir. Zira dilin belli kurallarla düzenlenmesi aynı zamanda herkes tarafından benimsenmesine ve resmi bir hüviyet kazanmasına imkân tanımaktadır.[280] Zaten yazılı olmayan diller bu birliği sağlayamayarak zamanla yok olmaya ve belli bir azınlık tarafından yaşatılmaya mahkum olmuştur.

5.1. Evrensellik Kazanması

Yazıya geçirilen metinlerin özelliklerinden biri, belki de en önemlisi onların kamuya ait olması, tartışılmaya eleştirilmeye açık hale gelmesidir. Konuşulan söz ve düşünceler, kişilerin sınırlı anlam evreninden çıkarak kendini kamuya açmasıyla birlikte, herkes tarafından okunan, tartışılan bir nesne haline gelmektedir. Yazıyla sabit hale getirilen söz, artık geri döndürülemeyen ve üzerinde düzeltmeler yapılamayan bir sözdür. Bu anlamda yazı tutarlılığını veya tutarsızlığını kendi içerisinde taşımaktadır. Özellikle bir söz mahiyetinde olan Kur'an için, ilk dönemlerde bazı ayetlerin varlığı bir sorun veya en azından bir tartışma gündeme getirmemiştir. Fakat mushaf halini aldıktan sonra bu ayetleri uzlaştırma çabalarının ortaya çıkması, üzerinde düşünülmesi gereken konulardan biridir.[*] Dolayısıyla yazıya geçirilen metinler, tutarlılıklarını veya tutarsızlıklarını kendi içlerinde taşırlar ve eleştiriye açık hale gelirler. Metinler bir kere yazıya geçirilip kopyalandığı vakit,

279 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 113.
280 Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, ss. 58-59.
* Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetleri, ilk bakışta bir çelişki varmış izlenimi uyandırmaktadır. Tefsir usûlünde veya Ulûmu'l-Kur'an çalışmalarında bu konular Müşkilü'l-Kur'an başlığı altında ele alınıp inceleme konusu yapılmıştır. Özellikle bu konuda Bakara suresinin 51 ve A'râf suresinin 142. ayetleri örnek verilebilir. Bakara suresinde Mûsa ile kırk gece sözleşilmesinden bahsedilirken, A'râf suresinde ise Mûsa ile otuz gece sözleşilmesinden sonra on gece daha ilave edilmesinden bahsedilmektedir. Aslında tamamlanmış bir metinde bunlar bir kusur olarak görülebilir. Fakat devam eden bir metinde bunlar bir kusur olarak algılanmaz. Nüzûl sırasına göre A'râf suresi 39. sure, Bakara ise 87. suredir. Özellikle kitabına *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an* adını veren İbn Kuteybe'nin bu konuda eseri dikkat çekicidir. İbn Kuteybe çelişik ifadelerle ilgili bir bölüm açarak bunları te'lif etmeye çalışmıştır. Bk. İbn Kuteybe, *Tevilu Müşkili'l-Kur'an, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrût 2002, ss. 46-58.

eser artık dünyadadır ve yazarın kontrolünden çıkarak okuyan herkese seslenen bir mahiyet kazanmaktadır.[281]

Sözlü iletişimde bilgiler, belirli bir çevreden öteye ulaşamaz. Bilgilerin daha geniş kitlelere yayılması ancak basılı metinler sayesinde gerçekleşir. Yazılı metinler üzerinde, karşılıklı muhakeme, tartışma ve akıl yürütmenin yapılması mümkündür. Bu, aynı dili konuşan insanların ilgisini belirli bir tartışma zeminine çeken, yazı ve matbaa sayesinde gerçekleşmiştir.[282] İbn Haldûn'un da bahsettiği gibi söylenmek istenen sözler çok uzak bölgelere ancak yazı ve kitap sayesinde ulaşabilir. Oralara gidilmeden ve muhataplarla doğrudan görüşülmeden yazı aracılığıyla ihtiyaçlar giderilir. Buna ilaveten onların naklettikleri haberlere ve yazmış oldukları ilimlere ulaşılabilir ve diğer insanlar onların ilimlerinden bu şekilde haberdar olurlar.[283] Özellikle yazılı metinler, kendi topluluğunu oluşturarak iletişim dairesini genişletir. Sonuç olarak metnin, yeni iletişim tarzlarını başlatmasından söz edebiliriz. Bu gerçekleştiği ölçüde de, eserin kendi yarattığı muhatap kitle tarafından tanınması, öngörülemez bir olay haline gelir.[284]

Sözlü dil veya sözlü yapılan bir mesaj işlemi karşılıklı ilişki (diyalojik durum) tarafından önceden belirlenen muhataplara –yani size, başka birisine, ikinci şahsa– hitap ederken, yazılı bir metin bilinmeyen ve önceden öngörülemeyen bir okur kitlesine ve potansiyel olarak da okumasını bilen herkese hitap etmektedir. Mesela câmi'de vaaz eden bir vaiz'in konuştuğu konular orada bulunan kimselere yönelmişken, bu konuşmaların kitaplaşması sonucunda daha önceden öngörülemeyen bir okur kitlesi hitabın muhatabı haline gelecektir. Bu ise, ancak bir paradoksla açıklanabilir. Bu durumda mesaj, maddi bir destek ile ilişkilendirilmesinden dolayı yüz-yüze olmanın darlığından kurtarılmış anlamında daha manevi ve ruhani hale gelmiş olur.[285] Muhatabın bu şekilde evrenselleşmesi, yazmanın en çarpıcı sonuçlarından biri olarak değerlendirilebilir. Evrensellik kazanmasının yanı sıra yazılı söylemin, bir özelliği de, kendisini tüm görünür göndermelerden

281 Edward Said, *Kış Ruhu,* çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul 2000, s. 122.
282 Roger Chartier, *Yeniden Geçmiş, Tarih-Yazılı Kültür-Toplum,* çev. Lale Arslan, Dost Yay., Ankara 1998, s. 200.
283 İbn Haldûn, *Mukaddime,* s. 417.
284 Ricoeur, *Interpretation Theory,* s. 31.
285 Ricoeur, *age,* s. 31.

kurtarması, görünmez göndermelere yol açmasıdır.[286] Yazılı söylem diyalog olayının anlık sınırlarını aşarak evrensel bir nitelik kazanmış; bilinmeyen, görünmeyen bir okuyucu, söylemin aralıksız muhatabı haline gelmiştir.[287] Kur'an'ın yazıya geçirilip mushaf haline getirilmesi sonucunda geniş kitlelere yayılması ve kendi hitap çevresini oluşturması şüphesiz üzerinde düşünülmeye değer konulardan biridir. Hz. Osman döneminde mushafın çoğaltılıp, çevre bölgelere gönderilmesiyle birlikte Kur'an kendi hitap çevresini de genişletmiştir. Aslında ilk dönemlerde Kur'an'a bir sözler toplamı olarak bakılırken, bu dönemle birlikte kitap muamelesi yapılmaya başlandığı hissedilmektedir.

Sözlü söylem zorunlu olarak söylem anındaki kişiyi ya da kişileri muhatap kabul ederken yazılı söylemin muhatapları, diyalog durumunun eşit koşullarında yer almayan okuyuculardır. Bu haliyle yazılı söylem, diyalog olayının anlık sınırlarını ve konuşmadaki yüz yüze olmanın kısıtlıklarını aşarak evrensel bir nitelik kazanmış, bilinmeyen, görünmeyen bir okuyucu kitlesi söylemin aralıksız muhatabı haline gelmiştir.[288] Yazının bulunmasından sonra ortaya çıkan matbaa sayesinde yazılan eserlerin daha hızlı basılıp yayılması ve paylaşımın sağlanması, birbirinden habersiz olan kişilerden bir kitle oluşturur. Okuyucuların artmasıyla birlikte akıl üzerine kurulu yargıların, herkesçe benimsendiği soyut ve görünmez bir mahkeme oluşturmasından bahsedebiliriz. Sözlü ve yazılı dilin özelliklerinden bahsederken, Câhız'ın, sözün sabitlenmesiyle birlikte zaman ve mekân boyutunu aşararak evrenselleşmesi konusunda söylediği şu sözler anlamlıdır:

> Söz konuşulma anındaki şeyle sınırlıdır. Kalem (yazı) ise hem konuşma anını hem de konuşma anının dışındaki durumları kapsar. Yazı geçmiş zamandaki şeyleri muhafaza ettiği gibi hali hazırdaki şeyleri de içerir. Yazı, zaman ve mekân boyutu olmaksızın okunur ve okutulur. Söz ise, dinleyeninden öteye geçemez.[289]

5.2. Soyut, Eleştirel Düşünce ve Yorumun Ortaya Çıkışı

Sözlü kültürlerde düşünceler ve hayat, büyük ölçüde gündelik tecrübeye bağlıdır. Olayların gündelik hayat tecrübesinden öteye

286 Göka, Erol; Topçuoğlu, Abdullah; Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı-Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme,* Vadi Yay., Ankara 1999, s. 79.
287 Göka, *age,* s. 78.
288 Göka, *age,* ss. 77-78.
289 Câhız, *el-Beyân,* c. I, s. 80.

uzanamaması, konuşulan dilin somut olmasına yol açmaktadır. Aslında yorumlama etkinliği bir anlamda yazıyla yüzleşme sonrasında gerçekleşmektedir. Özellikle Peygamber döneminde yorumu gerektiren bir durum söz konusu değildi. Vahiy, yaşanılan hayatın içinden gelen bir özellik sergiliyordu.

Sözlü kültürlerde düşüncelerin ve konuşulan sözlerin kaydedilmemesi, konuşma sürecinde söylenen sözler üzerine düşünmenin sağlanamaması, soyut düşüncenin oluşmasını zorlaştırmaktadır.[290] Çünkü yazı, aynı zamanda insanların kendi konuşmalarına nesnel anlamda bakabileceği bir ortam hazırlamaktadır. Sözcükler, silinip giden işitsel özelliklerden daha çok, sürekli görünen, elle dokunulan nesneler haline gelmektedir. Bu dönüşüm, iletişimlerin zaman ve uzam içinde önemli biçimlerde başkalaştığı anlamına gelir. Aynı zamanda konuşma eyleminin yazı içinde maddeleştirilmesi, onun incelenmesini, işlenmesini ve çeşitli biçimlerde yeniden düzenlenmesini sağlamaktadır.[291] Sözlü aktarılan ya da konuşma sırasında üretilen anlam, dinleyicinin tüm dikkatini gerektirir. Fakat yazılı bir metin, okuyucuya mesafeli bir değerlendirme imkânı tanıyarak, metin üzerinde eleştiri geliştirme, düşünme vb. gibi değerlendirmeleri daha soğukkanlı yapmasına fırsat sağlar.[292] Okuryazarlık bilinen ile bilen arasında bir ayrılmayı zorunlu kılar. Okuryazar kişi için gerçek, hemen yanı başında istediği an dokunabileceği mesafededir. Ne var ki bu gerçeği ele geçirmek için onu betimlemek, çözümlemek, sınıflandırmak ve tanımlamak gerekmektedir. Bu süreçte özneyle nesne arasında, yani okurla metin arasında eleştirel çözümleme ve yorumlama süreci başlar. Cümlelerin veya kitabın sayısız defa okunabilmesi –kişi tarafından tek başına, sessizce içeriğinin incelenmesi– yavaş yavaş eleştirel düşüncenin doğmasını sağlar. Bu, sözlü kültürlerde mümkün olmayan bir durumdur. Çünkü sözellikte konuşma ve düşünme cümleler ağızdan çıkarken eşsüremli olarak gerçekleşir. Sözellikte insan, dur ben şunu yüksek sesle düşüneyim diyemez. Düşünce dediğimiz içselleştirilmiş metin sözlü kültürlerde henüz oluşmamıştır. Dolayısıyla bir cümleyi okumak demek aynı anda zamanı ve uzamı soyut ve kavramsal bir şekilde görmek anlamına gelmektedir.[293]

290 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi,* s. 55.
291 Goody, *age,* s. 91.
292 Assman, *Kültürel Bellek,* (N. Luhman'dan aktararak), s. 279.
293 Sanders, *Öküzün A'sı,* s. 38..

Yazı ve buna bağlı olarak hesap arasında insan aklını geliştirmesi hususunda geçmişte bazı paralellikler kurulmuştur. Konuya "sanatların özellikle de yazı ve hesabın insan aklını geliştirmesi hakkında" başlıklı bir bölüm ayıran İbn Haldûn, yazı ve hesap arasındaki ilişkiye değinerek bunları insan aklının soyutlamalara dayalı bir düşünce ortaya koymasına benzetir. İbn Haldûn'a göre aklın gelişimi için sanatların en faydalı olanı kitâbettir. Çünkü yazı, ilimleri ve birtakım görüşleri içine alır. Kitâbette yazılı olan harflerden hayaldeki sözlü kelimelere geçilir. Hayaldeki sözlü kelimelerden ise zihinlerde ki anlamlara geçilir. Kitâbette bir delilden başka bir delile geçilmektedir. Buna alışan nefis (zihin), delillerden medlullere geçebilme melekesini kazanmış olmaktadır. Aslında İbn Haldûn'un belirtmiş olduğu düşünceler, burada örtülü biçimde yazıyla soyut düşüncenin, soyutlamanın ve belli çıkarımlarda bulunmanın yazı sanatı sayesinde ortaya çıktığını vurgular mahiyettedir. Devamla İbn Haldûn hesapla uğraşanlarında yazıyla uğraşan kâtiplere benzediğini söyler. Çünkü hesap sanatı sayıları ekleme çıkarma esasına dayanmaktadır. Bu ise bir işlem yaparak çıkarımda bulunmak anlamına gelmektedir.[294] Kısaca yazı, söylenen sözlerin yazıyla kalıcı hale gelmesi için üzerinde birtakım çıkarımlar yapılabilecek bir duruma getirmektedir. Yazının gerçekleştirdiği bu dönüşüm, aynı zamanda rakamlara bağlı olarak hesap yapma işlemi için de geçerlidir. Çünkü hesap yapmak, teorik ve soyut bir işlem olarak görülmektedir.

Daha önce bahsedildiği gibi sözlü kültürlerde dil, sese dayanır ve büyük ölçüde dilin sesli kullanımı daha etkilidir. Yazıyla birlikte veya daha yerinde olarak bir metin tarafından oluşturulmuş kültürlerde, okumanın doğası işitsel alandan görsel alana kayarak temelden değişime uğramıştır. Bu kültürlerde sözcükler, yüksek sesle okunmak yerine içten okunmaya daha elverişlidir. Dolayısıyla bir metinle yüzleşen okuyucunun yazılan metinleri okurken bir yandan da bunların anlamı üzerinde düşünmesi mümkün olmaktadır.[295] Bu etkinlik, düşünen, sorgulayan benliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Sözellikte sözcükler hemen uçup gider ve hatırlanmaları ya da üzerinde düşü-

294 İbn Haldûn, *Mukaddime,* ss. 428-429.

295 İslam geleneğinde tedvin asrıyla birlikte yazılı metinlerin çoğalması aynı zamanda soyut ve eleştirel düşüncenin yolunu da açmıştır. İnzâl sürecinde bir söz mahiyetinde olan Kur'an üzerinde bir yorumlama etkinliğinin olmayışı da bu düşünceyi desteklemektedir.

nülmeleri için zaman kalmaz. Sözcükler ancak bir yere sabitlendikleri zaman tekrar tekrar gözden geçirilebilirler.[296]

Kitap veya herhangi bir metni okumak, her insanın sessizlik ve yalnızlık içinde yapabileceği bir eylemdir. Ayrıca bilgilerin metinlerle sabitlik kazanması, kitaplardan alınabilecek bilgilerin bir araya gelmesiyle birlikte insanların söyleyip dinledikleri sözlü anlatımın yarattığı coşkulu duyguların karşısında, mantık yürütmenin soğukluğu, düşüncelerin eleştirel incelemeleri ve yargıları yer almaktadır.[297] Sözlü kültür, uzun boylu sözlü destanlar üretebilir ve insanlar arasında anlatılarak yayılabilir. Çünkü bunlar hatırlanabilir izleksel ve formülsel unsurlardan oluşur; ancak Aristoteles'in retoriki gibi çizgisel bir çözümleme ortaya koyamaz.[298] Okuryazarlıkta bütün düşünceler belli bir oranda analitiktir, kendi içeriğini parçalara ayırır. Ancak deneyimlerin ya da söylenen cümlelerin soyut olarak birbirini izleyen, sınıflandırıcı, açıklayıcı bir şekilde incelenmesi yalnızca okuma yazma yardımı ile gerçekleşir. Sözlü kültürde yaşayan insanlar çok şey öğrenebilirler, birçok bilgiye sahip olabilirler ve bunları kullanabilirler. Fakat bu bilgeliği bizim çalışmak dediğimiz yöntemlerle elde etmezler. Onlar ustayla çok yakın yaşanan bir çıraklık ilişkisinde, dinleyerek duyduklarını tekrarlayarak, atasözlerini benimseyip onları farklı şekilde bir araya getirerek ve kalıplaşmış bazı bilgileri özümseyerek öğrenirler.[299] Okuryazarlığın artışıyla birlikte her kültürde sayı sisteminin gelişmesi arasında bir paralellik vardır. Her ikisi de, insanların somut gerçeklerden soyut fikir ve kavramlar üretmelerini gerektirir.[300]

Bilindiği gibi antik Yunan döneminde sözlü kültür egemendi. Bu dönemde elde edilen bazı bilgilerin korunması ve kaybolmaması için sürekli tekrar gerekliydi. Bu dönemin diğer bir özelliği ise kalıplaşmış düşünce biçimlerinin hem bilgelik hem de etkili bir kamu yönetimi için gerekli olan bir özellik taşımasıydı. Yunan alfabesinin aşağı yukarı milattan önce 720-700 yıllarında geliştirilmesinden birkaç yüzyıl sonra yazıyı etkin bir şekilde içselleştirmelerinden dolayı, bilgilerin hâfızayı destekleyen sözlü kalıplardan çıkarak yazılı metin-

296 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 38.
297 Chartier, *Yeniden Geçmiş*, s. 200.
298 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi*, s. 133
299 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 28.
300 Sanders, *age*, s. 57.

lerde korunmasından dolayı, zihne çok daha özgün ve soyut düşünce yolları açılmıştır. Muhtemelen Platon'un şairleri devletine sokmamasının asıl nedeni, yazıyla şekillenen düşünce dünyasına, geleneksel şairlerin çok sevdikleri ölçülü ve ritimli kalıpların geçerliliğini kaybetmelerinde aranabilir.[301] Yazının yaygınlaşması, sözlerin kayıt altına alınması yazıya karşı bir kesinlik ve güvenirlilik getirmiştir. Sözlü edimler ister anlatı ve söylence gibi uzun, ister atasözlerindeki gibi kısa ve özlü olsun, görkemli bir dili ortaya koyma bakımından etkileyicidirler. Aynı zamanda sözlü ifadeler toplumun ortak duygularını, hislerini, düşüncelerini sergilemede çok başarılıdır. Başarılı olması, büyük ölçüde muhatapların hislerine tercüman olmasındandır. Bütün bunlara rağmen bu dil çözümlemeye özgü yapıdan yoksundur.[302] Soyutlama ve çözümleme ancak yazılı kültürün oluşturduğu dilde var olan bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yazı ve eleştirel düşüncenin gelişimi arasında bir paralellik göze çarpmaktadır. Şöyle ki yazı, söylemi farklı bir yoldan gözlerimizin önüne sermektedir; söylemin taranabilir olması ve tekrar tekrar gözden geçirilebilmesi, aynı zamanda birikimsel bilgi potansiyelini ve buna bağlı olarak soyut türde bilginin gelişmesini sağlamaktadır. Yazı aracılığıyla yüz yüze iletişimin etkisinin azalması ve iletişimin doğasının değişmesiyle birlikte bilgilerin korunma ve saklanma biçimleri de değişikliğe uğramıştır. Bu şekilde düşüncenin çok daha geniş bir bölümü okuyan halka ulaşabilmektedir. Artık bilginin saklanması ve korunması diye bir sorun insanlığın gündeminden çıkmıştır.[303] İnsan aklı konuşmanın dinamiğine katılmanın getirdiği kısıtlamalar yerine sabitlenmiş, durağan metin üzerinde düşünmeye ve bu metin üzerinde bazı çözümlemelerde bulunmaya hazırdır. Bu süreç insana, kendinin ortaya koyduğu şeylere mesafeli biçimde bakmasını ve onu daha soyut, genelleşmiş ve rasyonel bir yolla gözleme imkânı tanır. Yazı, insanlığın iletişiminde çok daha geniş bir zaman aralığından bakma imkânı sağlayarak eleştiri, yorum ve soyut düşüncenin gelişmesini sağlamıştır.[304] Metin tarafından oluşturulmamış bir kültürde, yorum ve buna bağlı olarak soyut düşüncenin

301 Ong, *age,* s. 38.
302 Ong, *age,*, s. 125.
303 Kayıt imkânlarının çok az olmasından dolayı eski Arap şiirinin bazılarının günümüze kadar ulaşmaması burada düşünmeye değerdir. Bk. Çetin, *Eski Arap Şiiri,* s. 20.
304 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi,* ss. 48-49.

oluşturulmasının mümkün olduğu söylenemez. Çünkü sözel kültürlerde dönüp bakabileceğin bir metnin olmaması veya metin üzerinden düşünmenin imkânsızlığı böyle bir duruma yol açmaktadır.

Yazılı kültürlerde imkânların çok olması ve yazılı metinlerin ortada olmasından dolayı insanların kendi çelişki ve tutarsızlıklarını görmelerine imkân vardır. Çünkü konuşmanın yazıya geçirilmesi bütünüyle geriye ve ileriye doğru, bağlamın içinde ve dışında çok daha ayrıntılı olarak incelenmesine imkân tanır. Diğer bir deyişle tamamen sözlü iletişimde mümkün olandan çok daha değişik bir gözden geçirme ve eleştiri tipine maruz kalır. Konuşma, artık duruma bağlanmayarak zamansız olmasının yanı sıra aynı zamanda bir insana da bağlanamaz; yazı veya söylem kâğıt üstünde daha soyut ve kişisellik dışı bir hal alır.[305] Hitabet sanatında hatip ve söylediği sözler aynı zamanda hatibin kişiliğini ortaya koymasını gerektiren bir özelliktir. Yazı kişilerin sınırlı anlam evreninden çıkarak, üzerinde tartışılan, yorum yapılan, ortak bir nesne haline gelir.

İnsan, düşüncesini belli bir yönteme dayandırmaksızın düşünemez ve istidlalde bulunamaz.[306] Belli bir çıkarımda bulunabilmesi ancak yazı veya metin sayesinde oluşmaktadır. Bu açıdan yazı ve analitik çözümleme arasında sıkı bir ilişkinin varlığı göze çarpmaktadır. Çünkü mantık bir analitik yöntem aracı olduğu ölçüde, yazının getirdiği bir özelliktir. Konuşmanın kaydedilmesi, bir yere dökülmesi insanoğluna sözcükleri açık bir biçimde ayırma, sözcük sistemleri oluşturma ve kıyasa dayalı akıl yürütme olanağı sağlamaktadır. Özellikle bu sonuncusu konuşmadan ziyade, yazıyla ilgilidir.[307] Burada İslam fıkhındaki gelişmeleri ele alacak olursak benzer sonuçlara ulaşabiliriz. Peygamber ve sahabe dönemiyle Emevilerin son dönemlerine kadar fıkıh teoriden daha ziyade vakıa'dan-pratik hayattan hareket ederek insanların problemlerine çözüm bulmaya çalışmıştır. İnsanlar bu dönemde, olayların hükümlerini herhangi bir olaydan sonra soruşturup Şeriat'tan tatbik etmeye çalışıyorlardı. Henüz bu dönemde olayların varsayılması, olaylar için teorik bir çerçevenin düşünülmesi mümkün değildi. Ne var ki tedvin asrıyla

305 Goody, *age,* s. 55-56.
306 Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-I,* çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 32.
307 Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi,* s. 21.

birlikte –ki tedvin asrı (H 150-300) ilimlerin tasnif edilmesi, yazının ve kitabetin yaygınlaşması anlamına gelmektedir– fıkıh pratik ve yaşanan olaylardan çok, varsayım ve düşünsel özellikler sergilemeye başlamıştır. Yani önce olaylar varsayılıyor daha sonra bunlar için teorik bir çözüm aranıyordu. Câbirî'nin deyimiyle bu varsayım işleminde âlimler, vakıa'da mümkün olabilenlerle yetinmeyip zihinde mümkün olabilenlere kadar gitmişlerdir. Bu ise İslam fıkhını Avrupa medeniyetindeki matematiğin rolünü üstlenmeye itmiştir.[308] İslam düşüncesinde görüldüğü gibi fıkıh, tedvin asrıyla birlikte daha soyut ve teorik bir çerçevede işlevini sürdürmüştür. Özellikle tedvin asrıyla birlikte daha önce mevcut olan bütün gelenekler için soyut ve kategorik bir çerçevenin düşünülmesi burada anılması gereken konular arasındadır. Bu gelenekler arasında hadis, fıkıh, tefsir, kelam gibi gelenekler sayılabilir. Bu geleneklerin her biri için birtakım kurallar ve çerçevelerin çizilmesi bahsettiğimiz düşünceyi doğrulamaktadır.

Daha önce bahsettiğimiz gibi sözellikte bilenle bilgi arasında bir mesafenin varlığı söz konusu değildir. Ne var ki okuryazarlıkta bilinen ile bilen arasında bir ayrılma zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü sözden daha çok yazılan, kaydedilen, metinler söz konusudur. Bu durumda:

> Okuryazar için gerçek hemen yanı başında istediği an dokunabileceği mesafededir. Ne var ki bu gerçeği ele geçirmek için onu betimlemek, çözümlemek, sınıflandırmak ve tanımlamak gerekir; yani ayrılışa neden olan şeyi: dili kullanmak gerekir. Özneyle nesne arasındaki, okurla metin arasındaki o ölü boşlukta mucizevî bir şekilde eleştirel çözümleme ve özbilinç doğar. Cümlelerin sayısız defa okunabilmesi –kişi tarafından tek başına, sessizce içeriğinin incelenmesi– yavaş yavaş bizim özdüşünsel, eleştirel düşünce adını verdiğimiz etkinliği besler ve tamamlar.[309]

308 Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu,* s. 136. Bilindiği gibi fıkıh usûlü hicri ikinci asrın sonlarından yani Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin dönemlerinden sonra ortaya çıkmış olan ilimlerden biridir. Bu dönemlerde vâkıadan hareketle problemlere çözüm aranıyordu. Dolayısıyla şer'i kaynaklardan hüküm istinbatı sırasında kullanılacak kuralların teorik bir şekilde ele alınmasına ihtiyaç zaten yoktu. Fıkıh usulünün gelişimi hakkında bk. Zekiyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esaslar,* çev. İbrahim Kafi Dönmez, TDV Yay., Ankara 1990, s. 28. Ayrıca tedvin asrıyla birlikte zihinlerin kelam ve akideden önce pratik hukuk ilmine yönelmesi de bu görüşü desteklemektedir. Bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum),* İsam Yay., İstanbul 1996, s. 349.

309 Sanders, *Öküzün A'sı,* s. 3.

Yazılı yönteme geçilmesiyle birlikte, gayr-i şahsi, soyut yönetim sistemlerinin gelişmesi arasında bir paralellik göze çarpmaktadır. Sözün cazibesi veya insanları etkilemesi karşısında deyim yerindeyse yazının otoritesi sözlü ilişkilerden uzaklaşmayı da beraberinde getirir. Bu bağlamda ister resmi bir görüşme veya bir söyleşi, isterse milli birlik ve beraberliğin güçlendirilmesine dönük dinî ve milli bayramlar olsun, yüz yüze ilişkilere verilen önem azalmaktadır.[310] Araplarda önemli bir sözlü kültür özelliği olan kıssa edebiyatının zayıflaması böyle bir duruma tekabül etmektedir. Emevi dönemi ve Abbasi döneminin başlangıçlarında bu edebiyat türü zirvesini yaşamıştır. Fakat *tedvin*'in çoğalıp, kitapların yaygınlaşmasıyla birlikte insanların okuma imkânının artması sonucunda, kıssacıların meclislerine gidip gelme zahmetinden kurtulmaları –çünkü kitabın her eve rahatça ulaşması– sonuçta, bu edebiyat türünün zayıflamasına yol açmıştır. Okuma-yazma alışkanlığının yaygınlaşması, bu türün bayağılaşmasına ve sonunda yok olmasına sebep olmuştur.[311] Şehirlerin aynı zamanda edebiyat ve kültürün ve buna bağlı olarak eleştirel düşüncenin merkezi haline gelmesinde yazının etkilerini görmek mümkündür. Yine aynı şekilde yazıyla birlikte daha soyut ve resmi ilişkiler insanlığın gündemine girmiştir.

6. SÖZLÜ ve YAZILI HİTAP ARASINDAKİ BAZI FARKLAR ÜZERİNE

Konuşma diliyle oluşturulmuş bir metnin yazı diline aktarılması veya yazı diliyle ortaya konulmuş bir metnin aynı şeklide konuşma diline çevrilmesi durumunda, iki metin arasında anlaşılmaz birtakım kopuklukların meydana gelmesi doğaldır.[312] Temelinde iki dil dizgesi birbirinden bazı yönlerden farklılık taşımaktadır. Konuşma dilinde bulunan kolaylıklar yazılı dilde bulunmayabilir; ya da yazılı dilde bulunan bazı kolaylıklar sözlü dilde bulunmayabilir. Yazılı türün biçi-

310 Yazı sadece işe alma yöntemi ve mesleki becerileri etkilemekle kalmaz; aynı zamanda bürokratik olanın kendi doğasını da etkiler. Yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki daha soyut ve gayr-i şahsi konuma gelmiştir. Bu durumda yazılı kodlarla sıralanmış soyut kodlara gereksinim duyulur ve bu gayr-i şahsilik resmi yükümlülüklerle kişisel olanları kesin olarak birbirinden ayırır. Bk. Goody, *Yaban Aklın Eleştirisi,* s. 26. Aslında yazılı kültür ve şehirleşme arasında bir ilişkinin varlığı dikkat çekmektedir. Şehirlerin aynı zamanda edebiyat ve kültürün merkezi olması bu bahsettiğimiz düşünceyi destekler mahiyettedir. Ayrıca bk. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür,* s. 106.

311 Tâhâ Hüseyn, *Câhiliye Şiiri Üzerine,* s. 98.

312 Sözlü ve yazılı dil arasındaki bazı farkların örnekleri hakkında bk. Porzig, *Dil Denen Mucize,* s. 161.

miyle sözlü türün biçiminde bazı farklılıklar göze çarpar. Yazılı biçim kusursuzluk ve standartlık anlamına gelirken, sözlü biçim dramatik konuşma ve coşkuların dile getirilmesinde daha elverişlidir. Ayrıca yazılı dilin sözlü anlatımın kalıcı olmasına yönelik bir etkinlik olduğu söylenebilir. Fakat yazının her zaman sözlü dilin dinamiğini koruduğunu ve yansıttığını söylemek zordur.[313] Her iki dil kullanımında farklı olan, dilbilimsel kelimelerle söyleyecek olursak kullanılan kodlardır. Birisi sözlü iletişim kodunu kullanırken diğeri grafiksel iletişim kodunu kullanır. Kullanılan kodların farklılığına bağlı olarak sözlü dilde bulunan titremleme yani vurgulu, ses uyumlu, anlatımsal, coşkulu, heyecanlı vb. jestler yazılı dilde kullanılamaz. Konuşma ve dinleme yüz yüze gerçekleşmesinden dolayı, konuşmaya yardımcı olan fiziki durum, iletişimin sağlanmasında her iki tarafın birbirlerine cevap verebilmesine imkân tanır.[314] Bu bakımdan Kur'an'da soru-cevap ilişkisinin bulunması temelde karşılıklı muhatapların varlığını gerekli kılan bir özelliktir.

Sözün yazıyla sabitlik kazanmasıyla birlikte yeni iletişim modelleri ortaya çıkmıştır. Buna paralel olarak ilk dönemlerde canlı bir söz olan Kur'an'ın yazıya geçirilmesi ve bir metin halini almasıyla yeni iletişim biçimleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla sözlü ve yazılı olan arasında iletişim biçimleri farklılaşmıştır. Bunlardan en önemlisi iletişimin yüz-yüze olmaktan çıkarak aradaki diyalojik ilişkinin yerini durağan; işitmeye dayalı bir ilişkinin yerini görmeye dayalı ilişki biçiminin aldığını söyleyebiliriz.

Sözlü dil, bir kişi tarafından söylenen ve kulağa yönelik bir iletişim aracıdır. Yazı dili ise resimler ve şekillerden oluşan grafiksel diyebileceğimiz bir iletişim aracıdır. Bu durumda sözlü dilde gerçek anlamda bir alıcı veya dinleyici vardır. Sözlü dilde alıcı ve verici yani konuşan ve dinleyen bir arada bulunur; bunlar zaman zaman konuşmayı beraber sürdürürler ve iletişim aynı zaman diliminde gerçekleşir. Yazılı dilde dinleyici ve konuşan karşılıklı değildir. Metnin üretimi ile okunması farklı zaman dilimlerinde olmaktadır.[315] Buradan hareketle sözlü iletişimde muhatapların bir arada bulunması iletişimin aynı zaman aralığında gerçekleşmesini sağlarken, yazılı

313 Aristoteles, *Retorik*, s. 193; Kıran, *Dilbilime Giriş*, s. 111; Günay, *Dil ve İletişim*, ss. 97-98.
314 Günay, *age*, s. 98.
315 Günay, *age*, s. 98.

iletişimde zamansal ve mekânsal gibi aralıkların olması, iletişimin aynı zaman diliminde gerçekleşmemesine yol açar. Bir anlamda yazılı iletişimde gecikmiş bir iletişimden bahsetmek mümkündür. Daha önce bahsettiğimiz gibi konuşma dili yazı dilinde kolay kolay gösterilemeyecek olan çok daha çarpıcı özelliklere sahiptir. Özellikle dilbilimde kullanılan bürünsel (prosodik) yapı, yani ifadelerin vezni, seslerin uzunluk, kısalık ve vurgusuyla ilgili olan ve paralinguistik özellikler olarak bilinen genellikle ses iniş çıkışı ve vurgu kategorileri altında ele alınan konular sözlü dile daha yakındır.

Yazı diliyle konuşma dili arasındaki farklardan biri konuşurken dilsel olmayan pek çok süreçlerin kullanılmasıdır. Dolayısıyla konuşma dili daha dinamiktir. Konuşma ortamında konuşan-konuşulan ve buna bağlı olarak dinleyenler ortamı oluştururlar. Konuşma ve dinleme yani tümüyle sözcüklere bağımlı olma insanların birbirleriyle ilişki kurmalarını gerektirmesinden dolayı, sözelliğin bir etkinlik olduğu söylenebilir. Bu etkinlik içerisinde karşısındakinin sözünü kesme, tartışma, soru sorma, tekrarlama gibi unsurlar sözelliğin özünü oluşturur.[316] Yazılı dilde ise daha sıkı ve kontrollü bir dil dizgesinden bahsetmemiz mümkündür.

Sık sık vurguladığımız gibi karşılıklı konuşma diline göre iletişimde karşılıklı etkileşim esastır. Tek bir bildiride anlaşılmayan, eksik bırakılan tümceler olabilmektedir. Ya da duruma göre bildirinin tamamı anlaşılmayabilir. Bir süreç olarak devam eden karşılıklı konuşmalarda eksik bırakılan durum konuşma bağlamı içerisinde anlaşılabilecektir. Konuşan kişi dinleyenin birçok şeyi bildiğini veya doğru yorumladığını varsaymasından dolayı kurallardan sapmalar, sözcük atlamaları (hazf), konuşmanın bir yerinden başka konulara geçişler, konuşmayı yarım bırakmalar gibi sözlü dile özgü eksiklikler olabilecektir. Karşılıklı bulunmadan dolayı alıcı birçok eksik durumu konuşma bağlamından yola çıkarak, vericinin boşluklarını doldurarak veya takdir ederek bildiriyi anlamaya çalışır.[317] Kur'an'ın ilk muhatapları açısından fazla bir anlam boşluğu meydana gelmezken, bizim açımızdan birtakım anlam boşlukları ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, tarihî verilerden hareketle bu anlam boşlukları giderilmeye çalışılmaktadır.

316 Sanders, *Öküzün A'sı*, ss. 31-45.
317 Günay, *Dil ve İletişim*, ss. 99-100.

Yazılı ve sözlü dili şöyle bir benzetmeyle açıklayabiliriz. Çarşıda ve pazarda insanlar genellikle alışverişlerini bağırarak yaparlar. Çünkü burada değiş-tokuş edilen şey mal ya da para değil, söz ve beceridir. Kim daha iyi konuşursa bunun alıcısı (dinleyicisi) fazla olacaktır. Düzenli rafları, sabit fiyatları ve her biri kendi arabasını iten bireyleriyle görece sessizliği içinde süpermarket mercado (çarşı) denen şeyin yazılı kültüre dönüşmüş biçimidir. Çarşıda pazarlık, öykü anlatımına benzer bir görünüme bürünür. Alıcı ve satıcı anlatıdaki rollerini doğaçlama olarak yaparlar ve alışveriş boyunca bu uygulama devam eder.[318] Sözlü kültürlerde çarşı örneğinde olduğu gibi söz becerisi, yazılı kültürlerin aksine daha yoğundur. Bunun izlerini sözlü kültürün şekillendirdiği toplumlarda gözlemlemek mümkündür.

Sözlü ve yazılı kültür arasındaki farklara ilişkin canlı bir örnek olmak üzere, câmiye gelmiş insanlara dinî bilgi ve öğütler veren bir vaizle, masa başında kitap yazan bir müellif arasındaki ayrımlara dikkat çekmenin konumuz açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Masa başında kitap yazmakla kürsüde muhataplar olduğu bir ortamda vaaz etmek birbirinden çok farklı eylemlerdir. Örneğin vaiz cemaatin ilgisini ve dikkatini arttırmak için çeşitli tonlamalara, jestlere, mimiklere ve bazen tekrarlara başvurabilir. Konular arasında bağlantı kurarak aniden başka bir konuya geçebilir. Bazen sesini yükseltir, bazen sesine ağlamaklı bir ton; bazen de sesini incelterek dinleyenlerle bütünleşebilir. Hitabet esnasında konuşmacı kitlenin kulaklarına ve zihinlerine değil aynı zamanda gözlerine de hitap eder. Aynı şeyleri yazar, okuyucularını konunun içine çekmek için imla işaretlerini ustaca kullanarak veya bunun için geniş tasvirler yapmak suretiyle gerçekleştirebilir. Bu saydığımız özellikleri yazar kalemiyle ve tasvir gücüyle gerçekleştirmek zorundadır. Vaiz hitap ettiği kitleyi, kitle psikolojisinin imkânlarını kullanarak farklı istikamete yönlendirebilecekken; yazar bunların hiçbirini yapma imkânına sahip değildir.[319] Bu yüzden Ricoeur'un da vurguladığı gibi vaazların kitap olarak basılması daima biraz sıkıcıdır; çünkü kitaplaştırıldığında vaaz gerçeğinin yarısı ortada yoktur.[320] Sözlü bir hitabın yazı-

318 Sanders, *age*, s. 33.

319 Bk. Ebû'l Al'â el-Mevdûdî (ö. 1399/1979), *Tefhîmu'l-kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî ve Diğerleri, İstanbul 1996, ss. 9-10; Mustafa Ünver, "Kur'an'ı Anlamada Söz Merkezli Bir Vasatın Rolü", *İslâmiyât*, c. 6, Sayı I, s. 157.

320 Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul 1998, s. 86.

ya aktarılması sonucunda buna benzer bir durumun ortaya çıkması mümkündür. Çünkü sözlü hitapta muhatapların karşılıklı olması ve dilin büyük ölçüde yaşanılan hayatı resmetmesi, sözlü dilin buna uygun olarak canlılık kazanması arasında bir paralellik vardır. Dilbilimsel terimlerle söyleyecek olursak sözlü dilde, dilin göndergeleri belirgindir. Yani referans çerçevesi bilinen şahıs veya şeylere yöneliktir. Konuşanın karşıda bulunan kişi ve kişilerle iletişim durumunda olması bu saydığımız özelliğin en göze çarpan yanıdır. Dolayısıyla sözlü dilde dilin referans çerçevesinin bilinmesinden bahsedebiliriz. Yazılı hitapta ise, dilin göndergeleri büyük ölçüde belirsizdir. Bunun sebebi Câhız'ın da belirttiği gibi "Kitap (yazı) her yerde okunur ve bütün zamanlarda öğretilebilir; söz (lisan) ise dinleyenini aşmaz ve başkalarına ulaşmaz."[321]

Buraya kadar anlatılanların daha sistematik olarak anlaşılması için sözlü (kültür) ve yazılı (kültür) olan arasında mevcut farkları şöyle sıralayabiliriz. Buna göre[322] konuşulan söz işitmeye dayalı, kalıcı olmayan, akıcı olan, canlı/dinamik, ritimli olan, öznel olan/kişiye ya da kişilere ait olan, kusurlu,[323] tekrarlı olan, vurgulu (jest-mimik vb.) somut ve sesi yankılayan, zamanda ve şimdiki zamanda olan, müşterek olan, bir topluluğa ait olan vb. özellikler göstermektedir. Yazılı söz ise görmeye dayalı, kalıcı olan, sabit/durağan, düzenli olan

321 Bk. Câhız, *el-Beyân,* c. I, s. 80. Câhız'ın aktarmış olduğu diğer bir bilgide yazının daha kalıcı olduğunu dile getiren tutumdur. Zû'r-Rumme İsâ b. Ömer'e şöyle demiştir: "Şiirimi yaz çünkü yazı bana göre ezberlemekten daha evlâdır. Çünkü Arap, elde etmek için uğruna bir gecesini uykusuz geçirdiği bir kelimeyi unutup, yerine aynı vezinde başka bir kelime koyarak insanlara aktarabilir. Oysa yazı kalıcıdır, unutulmaz; yazılı bir söz başka bir sözle değiştirilemez." Bk. Câhız, *Kitâbu'l-hayevân,* c. I, s. 41.

322 Bu özellikler Daniel Chandler, "Biases of the Ear and Eye", *http://www.aber.ac.uk/media/Documents/litoral/litoral1.html,* (s.6) makalesine dayanılarak sistematize edilmiştir. Ayrıca sözlü ve yazılı dilin karşılaştırılması için bk. Günay, *Metin Bilgisi,* ss. 27-32. Bu ayrımın genel mahiyette olduğunu belirtmeliyiz. Zira bunların olmazsa olmaz kabilinden ayrımlar olmayıp, yerine göre değişkenlik gösterebileceğini varsaymamız gerekir. Kaldı ki herhangi bir yazılı metin ritimli olabilir. Daha önce bahsettiğimiz gibi ritim sözlü kültürlerde belleğe yardımcı olan bir özellik olarak ortaya çıkmıştır. Bu ayrımların, yazının az bilindiği veya hiç bilinmediği kültür ortamların dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

323 Câhız'ın da belirttiği gibi yazının etkisi daha kalıcıdır. Söz ise hatalara düşmeye ve saçmalamaya daha elverişlidir. Bk. Câhız, *el-Beyân,* c. I, s. 80. Burada özellikle Kur'an'ın uzun denilebilecek bir sürede nazil olması ve toplu olarak (tencîm) vahyin gelmemesi, nâsih-mensûh (bir ayetin hükmünün daha sonra gelen bir ayetle geçersiz kılınması) gibi bir olgunun Kur'an metninde yer alması, Kur'an'ın yazılı bir metin gibi algılanmadığı; aksine sözlü bir metin gibi algılandığını göstermesi bakımından önemlidir.

(ordered), nesnel, kusursuz, soyut olan, grafiksel özellikler gösteren, uzamda olan, zaman dışı olan, müşterek olmayan, bireye ait olan özellikler sergilemektedir. Bunlar olmazsa olmaz kabilinden olmayıp genel-geçer olarak kabul edilen ayrımlardır.

II. BÖLÜM
KUR'AN HİTABININ SÖZLÜ KÜLTÜR ve DİL AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kur'an-ı Kerim, yazılı kültür alışkanlıklarına sahip olmayan bir topluma, yirmi üç yıllık gibi uzun denilebilecek bir süre içerisinde indirilmiştir. Toplumun bu şekilde betimlenmesi, yazının imkânlarından yoksun olunması ve metnin belirleyici bir karakterinin olmamasına bağlanabilir.

Kur'an, yazılı bir metin üslubundan daha çok, sözlü hitap biçimlerini yansıtan bir kitaptır. Çünkü Kur'an mesajı muhataplarına ilk vahyedildiğinde yazılı bir metin formunda gelmemiştir. Aksine geniş bir zaman aralığında sözlü olarak, sese dayalı olarak vahyedilmiştir.[1] Kur'an'da çoğu zaman muhataplara seslenilen, hitap edilen bir yapının varlığı hissedilmektedir. Ayrıca önemli bir sözlü kültür özelliği olan kıssa ve ahbâr (geçmiş milletlerin örnekleme anlatımı) bulunması Kur'an'ın sözlü bir metin olduğunu gösterir. Çünkü daha önce değindiğimiz gibi anlatılar ve söylenceler, sözlü gelenek ve kültürlerde yoğun olarak bulunan bir özelliktir.

Kur'an-ı Kerim'in bir bildirim olması, onu kendisiyle aynı dil sistemine ve bu dilin eksen kabul edildiği kültür havzasına mensup olan bütün insanlara hitap ettiği anlamına gelir. Aslında Kur'an göğün yere yönelik bir mesajı olmakla birlikte, başta kültürel yapı olmak üzere, mevcut bütün yapılarıyla olgunun kurallarından bağımsız değildir. Allah, insanların sahip olduğu dilsel ve kültürel ifade sistemleri vasıtasıyla gerçekleşen kelamı sayesinde, kendini onlara açmakta ve onların düzeyine inmektedir.[2] Bu açıdan bakıldığında vahyin, konuşulan dille ve kültürle yakından ilgisi vardır. Bu ise vahyin olgu ve kültürden bağımsız olamayacağı anlamına gelir. Vahyin hedefi ve gayesi tamamen insana yöneliktir. Bu bağlamda dilsel bir mesaj olan Kur'an'ın, iletişim faaliyetinin tüm yönlerini içine alması müm-

1 Bergue, "The Koranic Text", s. 17.
2 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı,* ss. 82-83

kündür. Bir hitap olması haliyle bu hitabın sahibine, ilk muhataba ve diğer muhataplara yani Allah'a, Hz. Muhammed'e, insanlara işaret eden birtakım dilsel göstergeleri içermektedir.[3] Bunun yanı sıra Kur'an'ın tamamı yalnızca muhataplarına ait dil sistemi içerisinde bir anlam ifade eder. Zira İslam öncesi Arap kültürü metnin sahibinden ziyade, muhatabı önceleyen bir kültür olarak nitelendirilebilir. Bu anlamda, Kur'an'ın oluşumunda bu dilsel yapıların etkili olması kaçınılmazdır. Kur'an'ın bu kültür havzasına ait olması ve bu kültürde biçimlenmesi bu açıdan onu, muhataba öncelik veren bir metin haline getirmektedir. Aslında muhataba öncelik veren derken şifahî bir kültür ortamındaki dil anlaşılmalıdır. Bu, ancak karşılıklı iletişim durumlarında mevcut olan bir özelliktir. Kur'an'da çok sayıda nida (seslenme) edatının bulunması bunu kuvvetlendirmektedir.[4] Nida, "çağırmak" fiili yerine kullanılan bir edatla, herhangi bir kimsenin konuşana doğru yönelmesini istemek anlamına geldiği gözönüne alınırsa,[5] Kur'an hitabının yazılı bir metin üslubu olmadığı, buna bağlı olarak, bir hitap biçiminde anlaşılması gerektiği ortaya çıkar. Kur'an'da ey iman edenler,[6] ey insanlar,[7] belli bir şahıs kastedilerek, ey insan,[8] ey nebi,[9] ey örtüsüne bürünen peygamber,[10] ey peygamber hanımları,[11] ey Âdem,[12] ey kitap ehli,[13] ey cin, ey insan ve şeytan topluluğu[14] şeklinde hitap biçimleri vardır. Bu muhatalarında büyük ölçüde vahiy ortamında yaşayan kimseler olması, esasında Kur'an'ın bir hitap olduğunu göstermektedir. Ulûmu'l-Kur'an'a ilişkin eserlerde Kur'an'ın hitap özelliği ele alınarak bu konuda birtakım görüşlere yer verilmiştir.[15] Bu eserlerde bu konu genellikle "Kur'an'da hitap ve muhatapların çeşitleri" başlıkları altında ele alınmıştır. Bu konuya

3 Ebû Zeyd, *age,* s. 83.
4 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı,* s. 83.
5 Bolelli, *Belağat,* s. 52.
6 Bunlardan bazıları için bk. Âl-i İmrân, 3/102, 118, 130, 140, 141; Nisa, 4/19, 29, 39, 43, 51; Mâide, 5/54-56; Enfâl, 8/32-42-87-157.
7 Hucurât, 49/13; Nisâ, 4/1.
8 İnfitâr, 82/6; İnşikâk, 84/62; Bakara, 2/21; Nisâ, 4/1 vb.
9 Tevbe, 9/73; Enfâl, 8/64-65; Ahzâb, 33/1.
10 Müzzemmil, 73/1; Müddesir, 74/1.
11 Ahzâb, 33/30-32.
12 Bakara, 2/33-35; A'râf, 7/19. Bazı ayetlerde "Ey Adem oğulları şeklinde" bir hitap geçmektedir. A'râf, 7/26, 27, 31, 35.
13 Âl-i İmrân, 3/64, 65, 80, 81; Nisâ, 4/181; Mâide, 5/15,19 vb.
14 En'âm, 6/128, 130; Rahmân, 55/33.
15 Suyûtî, *el-İtkân,* c. II, ss. 71-74.

yaklaşımlarda en göze çarpan özellik, hitabın hangi amaçlarla yapıldığının açıklanmasıdır.[16]

Yer yer değindiğimiz gibi ilk dönemlerde Kur'an vahyi sözlü olarak algılanmaktaydı. Kaynakların vermiş olduğu bilgilere göre her ne kadar gelen vahiyler o günün şartlarında, ayetlerin surelere yerleştirilerek yazıya geçirilmesine rağmen, Peygamber'in vefatından sonra surelerin düzenlenerek mushaf haline getirilmesi söz konusudur *el-Mushaf.* Her ne kadar mushaf haline gelse de ilk İslam tolumunda yazılı bir metin olarak Kur'an'ın algılanmadığı ve buna bağlı olarak bir Kur'an tasavvurunun varlığı dikkat çekmektedir.[17] Aslında Arap toplumunda sözün yazıya üstün tutulması, Kur'an'ın şifahî metin formunun yalnızca söylenmek istenen şeyi aktaran bir söz dizimi, söylem veya konuşma eyleminden ibaret olmadığı anlamına gelmektedir. Kur'an şifahî metin olarak mevcut olayları yorumlamakta veya mevcut olaylar arasındaki bağlantıyı yeni bir perspektiften hareketle yeniden inşâ etmektedir. Bu yönüyle o sadece olaylar arasındaki bağlantıları açığa çıkaran temsili veya bilimsel ifadenin ötesine insanları yeni bir tavır ve tutum almaya zorlayan, farklı eylem tarzlarına yönlendiren büyüsel bir metindir. Dolayısıyla Kur'an'ın kısa bir süre içinde Arapçanın otorite metni haline gelmesi Kur'an'ın bu şifahî metin formunda aranmalıdır.[18] Buradan hareketle Kur'an'ın gerçek anlamda bir kitap olmadığı, Peygamber'in karşılaştığı soru ve sorunlara ilahi mukâbelenin somutlaşmış hali olarak bakılabilir. Onun tarih ve o dönemde yaşanılan hayatla bağlantılı, canlı bir söz olduğunun görmezlikten gelinmesi, onu anlamaya teşkil edecek en önemli noktanın gözden kaçırılması anlamına gelir. Kur'an'ın yazılı

16 Buna göre bu hitaplar; Allah'ın kâfirlere karşı hitabı kötüleme hitabı, Allah'ın peygambere hitabı üstünlük hitabı, özel bir şahsa hitabın genel olması veya genel bir hitabın has-özel olması, bir cinse yöneltilen hitab, övgü hitabı, ey İsrailoğulları gibi herhangi bir topluluğa dönük hitap, teşvik amaçlı yapılan hitaplar, nefret içerikli hitap, muhatabı aciz bırakan hitap, yok olan bir şey üzerine yapılan hitap, ey Âdemoğlu vb. hitaplardan oluşmaktadır. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân,* c. II, ss. 237-269; Suyûtî, *el-İtkân,* c. II, ss. 71-74.

17 Kur'an'ın cem' ve tertibi hakkında bk. Suyûtî, *age,* c. I, s. 126. Bu konuda yapılan bir çalışmada geniş olarak bu konular ele alınıp incelenmiştir. Hayrettin Öztürk, *Ebedi Mucize-Kur'an Yazılması ve Toplanması,* Sidre Yay., İstanbul 1999, ss. 45-162; Graham, *Beyond the Written Word,* ss. 96-109. Bu bölümde yazar Kur'an kelimesinden yola çıkarak onun sözel karakterine vurgu yapmaktadır. Müslümanların gündelik hayatlarında Kur'an'ın sözel olarak uygulamalarından bahsetmektedir.

18 Tatar, "Kur'an'ı Yorumlama Sorunu", *Kur'an ve Dil Sempozyumu,* Van 2001, ss. 495 -496. Ayrıca bk. Koç, "Kur'an Dili Açısından", ss. 19-30

bir metin değilde, canlı bir söz olduğu dikkate alındığında, doğuşunun bağlamı ve fikirlerinin toplumsallığa dökülüş tarzı ortaya çıkacaktır. Çünkü o, Peygamber'in mücadele süresince meydana gelen çeşitli soru ve sorunlara bir cevap niteliği taşımaktadır.[19]

Peygamber'in sağlığında Kur'an'ın tamamının yazılı metnine sahip olunduğu söylenemez. Bazı sahabilerin okuma yazmasının olmaması, bazılarının hayatlarını kazanmayla meşgul olması, kimilerinin hergün gelen vahiyleri takip edecek kadar Peygamber'e yakın olmamaları, bazı ayetlerin seyahat halinde inmesi gibi nedenlerden dolayı, Peygamber'in sağlığında bile, yazılı pasajlarların bir kısmı bazı sahabilerde, diğer kısımları ise diğer sahabilerde bulunabiliyordu.[20] Dolayısıyla daha Peygamber'in sağlığında tamamlanmış bir Kur'an metninden söz etmek mümkün görünmemektedir.[21] Peygamber'in, gelen vahiylerin tamamının korunması hususunda, ezberlenmesi ve yazıyla tespit yoluyla hassas davrandığı bilinen bir durumdur. Kur'an'ın ileri dönemlerde toplanmasında, yazının yanında ezberinde olanlara da başvurulması, Peygamber'in daha sağlığında metnin yönlendirdiği bir mesajdan söz etmeyi zorlaştırmaktadır. Yemame savaşında sahabilerden önemli bir grup kurra'nın şehid düşmesiyle, Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'e, ezberlerde olan Kur'an'ın kaybolur düşüncesiyle endişelerini paylaşması bize bu konuda birtakım ipuçları sunmaktadır. Hz. Osman öncesi dönemde bazı kişisel mushafların olduğu konusundan birtakım bilgilere sahipiz. İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) bu konudaki eseri, yaklaşık olarak onbeşe yakın ana mushaf ve bunun yanında birtakım tâli mushafların mevcut olduğunu göstermektedir.[22] Şurası bir gerçek ki daha ilk dönemlerden itibaren bazı Müslümanlar gelen vahiyleri yazmaya başlamışlardı. Ne var ki bu yazılı koleksiyonların ilk başlarda bütün Müslümanların dikkatini çekmemiş olması daha muhtemeldir. Çünkü sözlü gelenek içinde yaşayan ve onun hâkimiyetine alışan insanlar, yazıya karşı şüphe

19 Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, s. 53.

20 Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, ss. 43-44.

21 Burada kastettiğimiz düşünce, daha Peygamber'in sağlığında Kur'an'a iki kapak arasında bir metin muamelesi yapılmamış olduğudur. Her ne kadar gelen vahiyler yazıyla kayıt altına alınsa da günümüzde olduğu gibi bir kitap tasavvurundan bahsetmek zordur. Daha ziyade Kur'an namazlarda vb. amaçlarla ezberden okunan bir özellik sergilemektedir.

22 Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 316/929), *Kitâbu'l-mesâhif*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût 1985, ss. 89-102

duyuyorlardı. Müslümanların Kur'an anlayışları ve bilgileri, belli bir süre yazıdan ziyade ezbere dayalı olarak devam etmiştir. Hatta bazı Müslüman âlimler Kur'an'ın toplanma (cem') ibaresinin, tamamını ezberlemek anlamına geldiğini belirtmişlerdir.[23]

Nüzûl döneminden sonra yaşayan ve tamamlanmış bir Kur'an metniyle karşılaşan muhatapların onu, bir metin olarak algılamaları doğal bir yanılsamanın sonucudur. Günümüzde sadece Müslümanlar değil, onların dışında önemli bir çevre de Kur'an'a metin tenkidi yöntemleri uygulamaktadırlar.[24] Metin tenkidine göre, metnin kendi içinde tutarlı olması, metinde çelişik ifadelerin bulunmaması, metinde tekrarların olmaması vb. bir metinde aranan temel özelliklerdir. Bu düşünceden hareketle, Kur'an metnine bakıldığında, metin tenkidi ölçülerine göre taşıdığı birtakım zaafların varlığı dikkat çekmektedir. Ömer Özsoy'un da haklı olarak ifade ettiği gibi, Kur'an'ı bir metin olarak okuduğumuzda şöyle bir manzarayla karşılaşmamız mümkündür.

- Kur'an metninde çelişkiler vardır.
- Kur'an metninde azımsanmayacak ölçüde tekrarlar vardır.
- Kur'an metninin kompozisyonunda belli bir mantık yakalamak mümkün değildir;
- ne kronolojik tertiptir,
- ne konularına göre (tematik) bir tertiptir.
- ne de sistematik bir tertiptir.
- Buna bağlı olarak, bütün olarak Kur'an metni iç-bütünlüğe sahip olmaktan uzaktır.
- sure içi bütünlük yoktur.
- mevcut formun en küçük birimleri olan ayetler bile, her zaman gerçek bir bütünlüğe tekabül etmemektedir. Hepsinin 'bütünsüzlük'e indirgenmesi mümkün olan bu özellikler bir metin için kusur kabul edilebilecek niteliklerdir.[25]

23 Watt, *Kur'an'a Giriş,* ss. 59-61
24 Özsoy, "Kur'an Hitabının", s. 136.
25 Özsoy, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı 1995, s. 262. Bu sayılanlar Kur'an için bir eksiklik ve zaâf olarak görülmesi, oluşum süreciyle ilgili bir konudur. Metin tenkidi açısından bakıldığı zaman ortaya çıkan üslup nitelenmektedir. Kur'an için bu özellikler zaten Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde ele alınmaktadır. Mesela, Müşkili'l-Kur'an, Kur'an ayetleri arasında tenakuz ve ihtilaf olup olmadığını araştıran bir Kur'an ilmidir.

1. TARİHİ ARKA PLAN-YAZI KÜLTÜRÜ ve ALGILANIŞ BİÇİMİ

1.1. Araplar ve Yazının Yaygınlığı

Günümüz dünyasında bir toplumun gelişmişlik düzeyi içinde bulunduğu kültürel durumla yakından ilişkilidir. Gelişmişlik düzeyinin büyük ölçüde yazının bulunması ve geçirmiş olduğu aşamalarla yakından ilişkili olması, böyle bir çıkarımı destekler mahiyettedir. Cevâd Ali'nin de vurguladığı gibi, İslam'dan önce Arapların dalalet (sapkınlık) ve cehalet içerisinde oldukları, okuma-yazma bilmedikleri, yazının ise çok yaygın olmadığı bilinmektedir. Bunu destekleyen önemli delillerden biri, büyük ölçüde *câhiliye* teriminin kullanılmış olmasıdır.[26] Arabistan bölgesine yazının ne zaman girdiği konusu tartışmalı olmakla beraber, İslam'ın gelmesinden kısa bir süre önce girmiş olabileceği varsayılmaktadır. Bu varsayımın dayandığı temel nokta, insanlardan çok az kişinin yazıyı bilmesi ve buna gizemli bir şey olarak bakmalarıdır. Ne var ki Mekke'nin ticari bir kent olması ve birtakım arkelojik bulgular, Güney Arabistan dilinde Hristiyan dönemin ötesine kadar giden bazı kitâbeler söz konusudur. Kuzey Batı Arabistan'da İslamiyetin çıkışından çok öncelere dayanan Nebatî, Lihyanî ve Semudî alfabeleriyle yazılmış kitâbeler de bulunmuştur.[27] Mekke ve Medine bölgesinde, erken döneme ait yazıtlar bulunamamıştır. Watt'a göre Mekke'nin ticari bir kent olması ve yazının kullanıldığı bölgelerle temas içerinde olması, ticari ilişkilerle ilgili bazı konuların kayıt altına alınması muhtemeldir. Kur'an'da bulunan dolaylı tasvirler –hüküm günü, insanların amellerinin kaydedilmesi vb.– bu görüşü desteklemektedir.[28]

İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Arapça ile ilk yazan kimselerin Bûlan kabilesinden üç kişi olduğu bildirilir. Bunlar Mürâmir b. Merre, Elsem b. Sedre, Âmir b. Cedre'dir.[29] Arapların ne zaman yazıyla tanıştıkları konusunda her ne kadar kesin bilgilere sahip olmasak da eldeki verilerden hareketle bir sonuca varmak mümkün-

26 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, c. VIII, s. 91.
27 Richard Bell, *İntroduction to the Qur'an*, The Edinburg Universty Press, Edinburg 1953, ss. 14-15; Watt, *Kur'an'a Giriş*, ss. 45-46.
28 Watt, *age*, s. 46.
29 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 14; Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih el-Endulusî, *Kitâbu'l-ıkdu'l-ferîd*, tahk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût ts., c. IV, s. 149.

dür. Kaynakların vermiş olduğu bilgilere bakacak olursak, Arapların yaşam tarzlarının diğer çağdaşları gibi, sözlü kültür üzerine şekillendiği açıkça görülür. Belâzurî'nin, Muhammed İbn Said el-Kelbî'den naklettiği bir habere göre Tay kabilesinden Mürâmir b. Mürre, Elsem b. Sidre, Âmir b. Cedre'den oluşan üç kişi Mekke'de bir araya gelerek Arap yazısını ortaya koymuşlardır. Bunlar Arap hecelerini Süryani hecelere kıyas ederek yazıyı oluşturmuşlardır. Onlardan ise bu yazıyı Enbar kabilesi almıştır. Enbar halkından ise Hireliler almıştır. Bişr b. Abdulmelik, Hire'ye sık sık gelir ve orada belli bür süre kalırdı. O'nun aynı zamanda Hristiyan olduğu söylenmiştir. Bişr daha sonra bazı işleri için Mekke'ye geldiğinde Süfyân b. Ümeyye ve Zühre b. Kilâb onun yazı yazdığını öğrenmişler ve ondan kendilerine yazı yazmayı öğretmesini istemişlerdi. Bişr onlara önce heceyi, daha sonra yazı yazmayı öğreterek yazıyı öğrenmelerini sağlamıştı. Onlar da ticaret için gittikleri Taif'te yazıyı öğretmişlerdir.[30]

İbn Haldûn, İslam'ın ilk dönemlerinde Arap yazısının sağlam bir şekilde işlenmediğini; bundan dolayı iyi ve güzel bir şekle kavuşamadığını söyler. Hatta bazı sahabenin yazmış olduğu mushafların hatlarında kusurlar bulunduğunu ve onların sağlam bir usulle işlenmediğini ve yazılmadığını ileri sürer. Ona göre yazı sanatlardan biridir. Sanatlar ise insanların talep etmesine ve içtimai hayata bağlıdır. Bundan dolayı göçebelerin çoğu yazı ve okuma bilmez; aralarında okuma yazma bilen varsa bile, bilgileri ve okumaları kusurlu olurdu. İçtimai hayat ve medeniyetin son derece gelişmiş olduğu şehirlerde yazı öğretimi ilerlemiş ve güzelleşmiştir.[31] İbn Haldûn'un da belirttiği gibi şehirleşme ile yazı ve sanatların gelişimi arasında bir paralellik vardır. İslam'ın ilk dönemlerinde kurulan şehirlerin aynı zamanda bir kültür ve medeniyet şehri olmalarında bunun izlerini görmek mümkündür. İbn Haldûn, devamla Arapların bir devlet halini alması, Basra ve Kûfe gibi şehir merkezlerine sahip olmalarıyla birlikte yazıya olan ihtiyacın arttığını belirtir. Ona göre şehirleşmeyle birlikte yazı, kurallarına uygun bir şekilde yazılır hale gelmiştir. Yazının yeterince bilinmemesinden dolayı bazı sahabilerin hata yaptıklarına değindikten sonra, onların yazı konusunda usta oldukları görüşüne katılmadığını ifade

30 Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, Müessesetü'l-Mearif Beyrût 1987, ss. 662-663.
31 İbn Haldûn, *Mukaddime,* ss. 417-418.

eder. Bu gibi düşünceleri, sahabeyi temize çıkarma gayretleri olarak değerlendirir. Sahabenin üstünlüğünün buna bağlanmasının yanlış olduğunu dile getirerek, yazının medeniyetle ilgilisine dikkat çeker.[32]

Evs ve Hazreç kabilelerinde Arapça yazı yazabilen kimselerin çok az olduğu bilinmektedir. Yahudilerden bazıları Arap yazısını öğrenmişlerdi. İlk zamanlarda Medine'de bazı çocuklar da onlardan Arap yazısını öğrenmişlerdi.[33] İslam'ın ilk dönemlerinde Mekke'de, Kureyş kabilesinden 17 kişinin yazıyı bildiği varsayılır.[34] Bazı rivayetlerde Peygamber'in eşi Hafsa'nın, Ukbe'nin kızı Ümmü Gülsüm'ün yazı yazmayı bildiklerinden bahsedilir. Ayrıca Sa'd'ın kızı Aişe'nin, babasının kendisine yazı yazmayı öğrettiğinden bahseden haberler mevcuttur.[35] Ümmü Seleme'nin ise okuma bildiği, ancak yazı yazmasını bilmediği nakledilmektedir.[36]

İslamiyetten önce yazının, Araplar arasında fazla yaygın olmayan edebi ürünleri tespit amacıyla kullanılmış olduğunu gösteren herhangi bir belge yoktur. Bununla beraber hesapların, alacak vereceklerin yazıldığı vesikalar, köle mülkiyetleri senetleri, şahıslar ve kabileler arasında yapılan anlaşmalara dair vesikalar mevcuttur. Önemli hususlarda yazılmış mektuplar, mühür ve mezar kitâbeleri bu dönemde yazının sınırlı da olsa ticari, siyasi ve bazı sosyal amaçlarla kullanıldığını gösterir.[37]

Me'mûn'un (ö. 218/833) hazinesinde Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib b. Hâşim'e ait deri üzerine yazılmış bir yazı bulunduğunu bildiren haberler, İslam öncesi dönemde yazının kullanıldığını göstermektedir.[38] Ayrıca Mekke duvarına asılan *el-Muallakay-ı Seb'a* da Araplar tarafından yazının az çok bilindiğini gösteren delillerdir. Hatta bazı çağdaş araştırmacılara göre Kâbe'nin duvarlarına asılan *el-Muallakatu's-Seb'a*'dan sonra Kur'an, Arap toplumunda ilk yazılı belge niteliğindedir. Kur'an'ın sözlü ve yazılı kültür arasında ayırıcı

32 İbn Haldûn, *age,* s. 419.
33 Belâzurî, *age,* s. 663. Bunlar ise Said b. Ubâde, Münzir b. Amr, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit -İbranice ve Arapça yazdığı söylenmektedir- Râfi b. Mâlik gibi kimseler olduğu rivayet olunmuştur.
34 Belâzurî, *age,* s. 660.
35 Belâzurî, *age,* s. 661.
36 Belâzurî, *age,* s. 662
37 Demirayak, Savran, *Arap Edebiyatı Tarihi-Câhiliye Dönemi,* s.31.
38 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist,* s. 15.

bir halka olduğu göz önüne alınırsa[39] yazının Araplar arasında sınırlı oranda da olsa kullanıldığını göstermektedir. Vahiy süresince Arap yazısının tam olarak gelişmediği veya yazı konusunda bazı kusurların olduğu bilinmektedir. Arap yazısı o dönemlerde bozuk yazı denilebilecek bir tür yazı anlayışına sahipti. Mesela harfin fonetik değerini belirleyen herhangi bir işaret sistemi yoktu ve bu işaretlerin belirlenmesinde bazı zorluklar mevcuttu. Ayrıca daha sonra bahsedeceğimiz gibi diğer çağdaşlarına göre Araplarda yazı araçları az gelişmişti.[40]

Rivayete göre, Peygamber'in ilk kâtibi Kureyş'ten Abdullah b. Sa'd İbn Ebi Serh idi. Fakat bu kâtip sonradan irtidat etmiştir. Peygamber'in Medine'ye gelişlerinde bu görevi Ubeyy b. Ka'b üzerine almıştır. O, bulunmadığı zamanlarda Hz. Peygamber'in Zeyd b. Sâbit'i çağırdığı ve ona yazdırdığı nakledilmektedir.[41] Her ne kadar vahiy kâtiblerinin bulunması, vahyin korunmasına dönük bir uygulamaya işaret etse de, aslında kâtiplik mesleğinin olması yazının az bilindiğini göstermektedir. Bu mesleğin ihtiyaçtan dolayı ortaya çıktığı söylenebilir. Vermiş olduğumuz bilgiler, İslamiyetin ilk günlerinde yazının tam manasıyla gelişmediğini ve okuma-yazma bilenlerin sayısının çok az olduğunu gösterir. Vahiyle beraber okuma-yazma teşvik edilmeye başlanmıştır. Kaleme yapılan göndermeler, bilenle bilmeyenlerin eşit olmadıkları, borçların yazılması tavsiyesi, yazının yaygınlaşmasını hızlandırmıştır.[42] Bizzat Peygamber'in uygulamalarında –okuma-yazma öğretmeleri karşılığında esirlerin salıverilmesi ve mescidin yanında Ashab-ı Suffe tarzında eğitim kurumlarının açılması– yazının yaygınlaşmasına dönük faaliyetler olarak tarihe geçmiştir. Uzun denilebilecek vahiy süreci boyunca, yazının yaygınlaşması ve daha alt kesimlere doğru genişlemesi sağlanmıştır.

Emeviler döneminde bile, kâtiplik mesleğinin Mevâliler tarafından icra edilmiş olması, yazının Araplar arasında fazla yaygın olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Ahmet Emin, yazı yazabilme yeteneğinin Acemlerde Araplardan daha fazla gelişmiş olma sebebinin "Arapların yazı (kalem) ile değil daha çok lisan (hitabet) ve kılıçla övünmelerinden"[43] kaynaklandığını belirtmiştir.

39 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı,* s. 79.
40 Bergue, "The Koranic Text", s. 21; Watt, *Kur'ana Giriş,* s. 61.
41 Belâzurî, *age,* s. 662.
42 Bu ayetler için bk. Kalem, 68/1; Alak, 96/4; Lokmân, 31/27; Zümer, 39/9 vb.
43 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm,* c. I, s. 167.

Sonuç olarak, tarihçilerin ellerinde bulunan rivayetler, papirüsler ve taşlar üzerinde bulunan bazı kitabeler, Peygamber'e nispet edilen bazı mektuplar, dirhem ve dinar gibi madeni paralar, Arap yazısının hızlı bir şekilde geliştiğini göstermektedir.[44] Ayrıca Mekke dönemine oranla, Medine döneminde yazmaya daha çok ihtiyaç duyulduğu bir gerçektir. Çünkü Medine döneminde daha kurumsallaşmaya doğru giden bir yapının varlığı, hazine kayıtlarının tutulması, bazı sözleşmelerin yazılması gibi nedenler bu konuda etkili olmuştur. Ayrıca Kur'an'da yazı malzemesi olarak kaleme yemin edilmesi ve mürekkeb gibi kelimelerin vurgulanması, bunların önemini göstermesi bakımından önemlidir. Kitap ve okuma-yazma arasında doğrudan bir ilişki kurulabilir. Kutsal bir kitaba sahip olmak, aynı zamanda yeni bir kültürün ivme kazanması ve gelişmesi demektir.

1.2. Yazı Karşıtı Tutum ve Nedenleri

Kaynakların vermiş olduğu bilgilere göre, İslam'ın ilk dönemlerinde yazı karşısında olumsuz bir tavrın varlığı dikkat çekmektedir. Bu tavrın nedenleri ne olursa olsun, az sonra değineceğimiz gibi sözlü kültür ortamında yetişen ve hâfızanın bu denli önem taşıdığı bir toplumda, bilgilerin yazıyla kayıt altına alınmasına karşı olumsuz bir tavrın geliştirilmesinin normal karşılanması gerektiğini söyleyebiliriz. Daha önce bahsettiğimiz gibi Arapların, diğer çağdaşları gibi sözlü bir kültür içinde yaşadıkları tarihen bilinen bir olgudur. Kendi aralarında aktarabilecekleri bol sayıda ahbarın bulunması, şiire gösterilen önem, şiirlerin ezberden rivayet edilmesi, ezberin çok güçlü olması, Araplarda sözlü kültürün boyutlarını göstermesi bakımından anılmaya değerdir. Sözlü kültürlerde, yazıya karşı gösterilen tutum ve davranışların olumsuz olması en belirgin özelliklerdendir. İslam'ın ilk dönemlerinde yazıya karşı olumsuz bir tavrın geliştirildiği bilinen bir durumdur. Yazı karşıtı tutumu besleyen faktörlerden biri, belki de en önemlisi hâfızaya çok fazla önem verilmesidir. Bu günün dünyasında bunun anlaşılması epey zordur. Fakat yazı malzemelerinin ve yazının yetersiz olduğu bir yerde hâfızaya gösterilen önem bir kat daha artmaktadır.

Sözlü kültürün diğer bir özelliği ise yazının bilinmemesi veya yaygın olmaması değil, yazının anlamsal bir değerinin olmamasıdır. Bil-

44 Hamidullah, "Allah'ın Elçisi ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı", çev. Hasan Çağlar, *İslâmî Araştırmalar*, c. 2, sayı 7, 1988, s. 102.

ginin sınırları kişinin ezberiyle doğru orantılı olarak gelişmektedir. "Hâfızan ne kadar güçlüyse, o kadar bilebilirsin." anlayışının hâkim olduğu bir ortamda, yazıya karşı olumsuz bir tavrın geliştirilmesi doğaldır. Yazma eylemine ancak zorunlu durumlarda başvurulması, bu kültürün önemli tavırlarından biridir.[*] Çünkü yazının fazla bir değerinin olmaması, olsa bile bunun toplumda bir karşılığının bulunmaması, yazıya ancak zorunlu durumlarda başvurulmasına sebep olmuştur. İslamın gelişi ve hicretten sonra, en az bir buçuk asırlık devrede yazının ancak hâfızaya yardımcı olabilecek bir vaziyette olduğu bilinmektedir. Bazı harflerin noktalanması ve harekelenmesi hususundaki ilk gelişmeler bir tarafa, yazının halen mevcut sistemin esaslarını hicri ikinci asrın ortalarında kazanmıştır.[45]

Yazı karşıtı tutumun nedenlerinden bir diğeri, Peygamber'den hadislerin yazılması konusunda gelen yasaklardır. "Kur'an dışında benden bir şey yazmayınız. Kur'an hariç, kim bir şeyler yazdıysa onu hemen yok etsin."[46] Özellikle ilmin veya hadislerin yazılmasına karşı gösterilen bir tavır dikkat çekmektedir.[47] İbn Abbas'ın şöyle dediği rivayet olunur. "Biz ilmi yazmadık ve yazdırmadık."[48] Aynı şekilde Ebû Hureyre'den "Biz yazmazdık ve yazdırmadık."[49] şeklinde gelen rivayetler bu tutumu sergileyen ve hadislerin yazımı konusunda bazı tereddütlerin olduğunu göstermektedir. *Keşfu'z-Zunûn*'da geçen bir

* Yazının az çok bilindiği fakat kullanılmadığı kültürler, sözlü hareket eden kültür olarak tanımlanabilir. Bu kültürün en temel özelliği, yazının fazla kullanılmaması ve etkili söz sanatlarının yaygın olmasıdır. Bu kültürün karşılığı olarak kullanılan kelime sözlü hareket eden anlamında verbomotor kelimesidir. Bu kelime sorunlara karşı eylem ve tavırlardan daha ziyade kelime kullanımına ve insan etkileşimine dayandığı bir kültürdür. Ayrıca verbomotor kelimesiyle yazı yazmayı bilmelerine rağmen esasen sözlü niteliklerini kaybetmemiş; nesneden daha çok kelimeye yönelik biçimde gelişen İbranî, Aramî kültürleri ve komşuları kastedilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, ss. 86-88.

45 Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s.25

46 İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilmi*, s. 107.

47 Ebû Ömer şöyle demiştir: "İlmin yazılmasını kim kerih görürse ancak iki nedenden dolayı kerih görür. Bunlardan birincisi kitabın yanında kitaba benzeyen bir kitabın bulunması, ikincisi ise yazı yazanın yazmış olduğu metne güvenerek ezberlememesi ve hıfzı zayıflatmasından dolayıdır. Halil'in dediği gibi "Kitabın topladığı ilim değildir. Ancak ilim kalbin içine aldığıdır." yani ilim ezberde olandır. Başka bir rivayette, İbn Abbas ilmin yazılması hakkında şöyle demiştir: "Sizden öncekiler ilmin yazılması konusunda sapıtmışlardır." Bu rivayetler için bk. İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, s. 115.

48 İbn Abdilberr, *age*, s. 109.

49 İbn Abdilberr, *age*, s. 111. İlmin yazılmaması konusunda gelen rivayetler için ayrıca bk. Bağdâdî, *Takyîdu'l-ilm*, ss. 36-45

bilgiye göre bir adam İbn Abbas'a gelerek şöyle der: "Bir kitap yazdım; size bu kitabı sunmak istiyorum." Adam kitabı İbn Abbas'a sunar, İbn Abbas kitabı alır ve su ile imha eder. Kendisine niçin böyle yaptığı sorulunca şu cevabı verir:

> Zira insanlar yazdıkları vakit yazıya güvenirler ve hıfzı terk ederler. Kitaba bir şey olursa ilimleri de kaybolur. Aynı zamanda kitaba bir şeyin eklenmesi, çıkarılması ya da kitabın değiştirilmesi mümkündür. Ezberde, bu mümkün değildir. Çünkü ezberleyen kişi ilim ile konuşur. Kitaptan nakleden ise kendi görüşü ve zan ile bilgileri haber verir.[50]

Ezbere karşı duylan güveni göstermesi bakımından Ebû Nadra'nın şu sözleri burada anılmaya değerdir: "Said el-Hudri'ye dedim ki; senden işittiklerimizi yazmayalım mı? Dedi ki yazmakla mushaf haline getirmek mi istiyorsunuz. Nebiniz bir hadisi söyler bizde ezberlerdik. Bizim ezberlediğimiz gibi sizde hadisleri ezberleyiniz."[51] Câbir b. Abdullah b. Yesâr şöyle demiştir: "Ali'yi şöyle hitap ederken işittim. Yanında kitap olan herkesi dönüp onu imha etmeye çağırıyorum. Çünkü insanlar âlimlerinin sözlerine itibar ettiler ve Allah'ın kitabını unuttular."[52] Böyle bir yasağın pek çok nedeni olabilir. Ancak, bu nedenlerden en önemlisi yazının iyi olmaması ve hadislerin Kur'an'la karışması tehlikesinin bulunmasıdır. İbn Kuteybe hadislerin yazılması konusunda lehte ve aleyhte olan iki rivayeti değerlendirirken iki delile dayanmaktadır. Bunlardan birini Arap yazısının iyi bilinmemesine bağlamaktadır:

> Yazma işini sadece Abdullah b. Amr b. el-As'a has kılmış olmasıdır. Çünkü o, eski kitapları okur, Süryanice ve Arapça yazabilirdi. Onun dışındaki ashab ise ümmî (okuma-yazma bilmez) idi. Onlardan ancak bir veya ikisi yazı yazabiliyordu. Yazıları kusurlu ve imlası bozuktu. Rasulullah yazdıkları şeylerde hata yapmalarından korktuğu için hadislerin yazılmamasını emretti. Fakat Peygamber Abdullah b. Amr b. el-As'ı yazı konusunda temayüz etmesinden dolayı, ona güvenerek hadisleri yazması konusunda izin verdi.[53]

Diğerini ise sünnetin sünnetle nesh olunmasından dolayı, ilk emirde hadislerin yazılmasının nehyedilmiş olabileceği, daha sonra

50 Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillah Kâtib Çelebi (ö. 1067/1656), *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Dâru'l-Fikr, ts., c. I, s. 33.
51 İbn Abdilberr, *age*, s. 108.
52 İbn Abdilberr, *age*, s. 108.
53 İbn Kuteybe, *Tevilu muhtelifi'l-hadîs*, tahk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrût 1988, s. 180

sünnetin çoğalmasıyla birlikte, hıfzın zayıflaması gibi nedenlerden dolayı hadislerin yazılmasının ve kayıt altına alınmasının emredilmiş olmasının mümkün olduğuna değinir.[54] Görüldüğü gibi İbn Kuteybe uzlaştırma arayışlarını iki temel üzerine dayandırmaktadır. Bunlardan biri yazının fazla yaygın olmaması ve buna bağlı olarak yazı konusunda bazı risklerin olması; diğeri ise hadislerin çoğalmasına karşılık hıfzın zayıflamasıdır. Çünkü hadislerin çoğalması aynı zamanda bunların kayıt altına alınmasını gündeme getirmektedir.

Yazı karşıtı tutumu belirgin kılan özelliklerden biri de, yazı bilinse bile ifşa edilmeyip gizlenmesidir. Yazının gizlenmesinin başka nedenleri olsa da[55] İslam'ın gelişinden sonraki dönemlerde bu yazı karşıtı tutumun izlerini görmek mümkündür. Emevi ve Abbasi dönemi şairlerinden Zu'r-Rumme (ö. 114/733) hakkında rivayet edilen haberlerde bu durum açıkça görülmektedir: "Zu'r-Rumme okur ve yazardı fakat bunun gizlerdi." "İsa b. Ömer bana şöyle dedi: Zu'r-Rumme bana şöyle dedi; bu harfi kaldır. Ona şöyle dedim. Sen mi yazacaksın? Elini ağzına koyarak benim için bunu gizle. Çünkü bize göre bu ayıptır dedi."[56]

Yazı karşıtı tutumu besleyen faktörlerden biri de, yazının hıfzı veya hâfızayı zayıf düşüreceğinden korkulmasındadır. Sözlü kültür üzerine yaşayan ve bunu hayatlarında içselleştiren bir toplumun yazıya güvenmesi bu anlamda beklenmemelidir. Yazı aynı zamanda yeni bir hayat ve düşünme tarzıdır. Daha önce hâfıza konusunda sözlü kültürlerde nasıl bir zihniyet yapısının olduğuna değinmiştik. Gelen bazı rivayetlerde bu tutumun izlerini görmek mümkündür. Ebû Ömer'in bu konuda söylemiş olduğu sözler konuya açıklık getirmesi bakımından anılmaya değerdir.

> Bize bu konuda kendi görüşlerini aktaran kimseler Arapların yöntemini benimsemişlerdir. Çünkü Araplar ezberlemeye yatkın ve bunun için kabiliyetliydiler. İbn Abbas, Şabi, İbn Şihab, Nehai ve Katade gibi yazıyı kerih görenlerin yolunda yürüyenler ve onların yöntemini benimseyenler

54 İbn Kuteybe, *age*, s. 180.

55 Bu nedenler arasında dilin derleme kuralları tespit edilirken bedevî Araplara doğal selikanın bozulmaması için başvurulması, ayrıca şairlerin bir anlamda (spontane) kendiliğinden bir dil yapısına sahip olmaları gibi nedenlerden dolayı, okuma yazmalarını gizlemeleri söz konu olmuş olabilir. Çünkü dilin derlenmesinde saf bozulmamış Arapçanın referans olarak alınması söz konusuydu.

56 Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Kitâbu'l-eğânî*, tahk. Abdu'l-Kerîm el-Azbâvî; Abdu'l-Azîz Matar, el-Heyetü'l-Mısriyye, 1993, c. XVIII, s. 30.

ezber hususunda yatkındılar ve onlardan her birisi saygınlık konusunda temayüz etmişlerdi.[57]

Daha önce bahsettiğimiz gibi Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerde hadislerin yazımı konusunda belli bir tutum göze çarpar. Her ne kadar böyle bir tutum olsa da sınırlı bir şekilde hadislerin yazımına ruhsat verildiği görülür. Ebû Hureyre'den gelen bir haberde Mekke fethedildiği zaman Peygamber bir hutbe irat etmiştir. Ebû Şâh denilen Yemenli birisi kalkıp "Ey Allah'ın Rasulü söylediklerini benim için yazsınlar." demesi üzerine Peygamber de: "Ebû Şâh için söylediklerimi yazınız." demiştir.[58] Amr b. Şuayb'den gelen bir haberde de "Ey Allah'ın Rasulü senden işittiğim her şeyi yazıyorum. Bunun üzerine Peygamber de: "Evet yaz." dedi. Dedim ki "Kızgınlık ve hoşnutluk anlamında duyduğum şeyleri de mi yazayım?" deyince Peygamber "Evet çünkü bunların hepsini ben hak olarak söylüyorum."[59] cevabını vermiştir.

Bu rivayetleri tarihlendirip aşama aşama takip etmenin zorluğundan dolayı, uzun denilebilecek bir sürede vahiyle birlikte toplumun eğitilmeye başlandığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in Bedr savaşında esir düşen Mekkelileri, Medineli okuma-yazma bilmeyenlere okuma-yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakması vb. uygulamalardan anlaşılacağı gibi, yazının teşvik edildiği görülmektedir. Sözlü kültür ortamında yazının kullanımına ilişkin önemli bir tutumda yazılı malzemeye, sırf yazılı olmasından dolayı değil; yazıyı yazdıranın, yazanın ve şahitlerin kimler olduğu gibi unsurlara göre değer

57 İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, ss. 116-117. Bu konuda gelen başka bir haberde "İbn Şihâb'ın şöyle söylediğini görmüyormusun 'Ben bir iş için Bâki' deydim. Edebe aykırı bir şey duymamak için kulaklarımı kapatıyordum. Allah'a yemin olsun ki kulağıma asla bu anlamda bir şey girmedi, girmişse bile onu unuttum. Bunların hepsi Araptı. Nebi (as) "Biz ümmî bir toplumuz. Yazı yazmayı ve hesap yapmayı bilmezdik." Arapların bu anlamda hızla temayüz ettikleri bilinmektedir. Bazı Araplar şiirleri bir duyuşta ezberlerdi. Bu bağlamda İbn Abbas'ın bir duyuşta Ömer b. Ebî Rebîa'nın kasidesini ezberlediği naklonulmuştur." Aynı eser, s. 116-117.

58 İbn Abdilberr, *age*, s. 117.

59 İbn Abdilberr, *age*, ss. 116-117. Peygamber'in ilmi yazıyla kayıt altına alınız, Ebû Hureyre'den gelen bir haberde kendisinin hadisleri yazmadığı Abdullah b. Amr b. As'ın yazdığı; yazının unutmaktan daha iyi olduğu; bazı kişilerin yazı hakkında ayıplandıkları, bunlarında bazı ayetlerden (Onun vakti Rabbimin katında bir kitap içindedir) bazı râvîlerin yazı bizim için unutmaktan daha iyidir; bir şey duydukları zaman "Onu duvara bile yazarım." şeklindeki haberlere bakılacak olursa yazıya karşı olumlu bir tavır geliştirildiği görülür. Delil getirerek yaptıkları işe delil bulmaları şeklinde söylenen haberler yazının lehinde olan bazı haberlerdir. Örnekler için bk. aynı eser. ss. 117-128.

verilmesidir. İleriki yıllarda yazılı Kur'an malzemeleri toplanırken sadece yazılı malzemeyle yetinilmeyip, bu yazının Hz. Peygamber'in huzurunda yazıldığına dair şahit istenmesinin gerisinde, sözlü kültüre özgü bir tutumun izleri yatmaktadır.[60] Yine aynı şekilde, alacak verecek konularında borcun yazılmasının yanı sıra şahit tutulmasının[61] tavsiye edilmesi, –her ne kadar ticari bir konu olsa da– yazıya karşı bir güvensizliği içerdiği söylenebilir. Ayrıca Peygamber'in gelen vahiyleri vahiy kâtiplerine imla ettirmesi de, yazının fazla yaygın olmamasından kaynaklan bir uygulama olarak değerlendirilebilir.

Yazıya yabancı kalmış zihinlerin akıllara durgunluk verecek derecede ezber gücüne sahip olmaları ve hâfızayı kitâbetten üstün tutmaları yadırganmamalıdır. Nitekim sahabeyi takip eden dönem içinde bile hıfzını kolaylaştırmak için hadis yazan, hıfzettikten sonra bunları imha edenlere rastlamak mümkündür.[62]

Bu verilerden şu sonuçlar çıkarılabilir. Yazının yeni olduğu ve az bilindiği ortamlarda, hâfıza ve yazı arasında gidip gelen bir gerginliğin yaşanması mümkündür. Eski alışkanlıklarını devam ettiren ve bununla iftihar eden bir toplumun, yazının tam olgunlaşmamış bir döneminde böylesi gerilimleri yaşaması, yazıya karşı ihtiyatlı yaklaşmalarına sebep olduğu düşünülebilir. İslamiyetin yayılması ve yazının yaygınlaşması arasında bir paralellik kurulabilir. Gerek Kur'an'da kaleme, kitaba ve bilenlere yapılan atıflar, gerekse Peygamberimizin yazıya karşı teşvik edici uyarıları, yazının kısa sürede yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır.

1.3. Yazı Malzemelerinin Durumu

Bir toplumda kullanılan yazı malzemelerine bakılarak, o toplumda mevcut olan yazı ve yazılı kültürün boyutları hakkında bilgi edinmek mümkündür. Yazı, bilindiği gibi bulunmasından bu yana insan düşüncesini değiştirerek farklı bir kültürün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Daha önce bahsettiğimiz gibi aslında hâfızanın bu kadar yaygın olarak kullanıldığı bir toplumda yazı karşıtı bir tutumun

60 *Konulu Kur'an-ı Kerim Tefsiri (Örnek Fasikül)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 14

61 Bakara, 2/282. *"Siz ey iman edenler ne zaman belli bir vade ile borç verir ve alırsanız yazıyla tespit edin. Bir yazıcı tarafsız olarak onu yazsın ve hiç bir yazıcı Allah'ın ona öğrettiği gibi yazı yazmayı reddetmesin…,ve içinizden iki erkek şahit tutun…"*

62 Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, s. 32.

olması pek doğaldır. Buna bağlı olarak yazının az bilindiği veya hiç bilinmediği bir toplumda zaten yazı malzemelerine fazla gereksinim duyulmadığı açıktır. Çünkü bilginin ezberlemekle eşdeğer olduğu, bir başka ifadeyle, ezberin kadar bilebilirsin anlayışının hâkim olduğu bir ortamda yazı malzemelerinin fazla gelişmişliğinden bahsedilemez. Genellikle Araplar o günün şartlarında, gündelik hayatlarında önemli olan nesneleri yazı malzemesi olarak kullanmışlardır. İslam'ın geldiği dönemlerde kullanılan yazı malzemeleri, tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

İşlenmiş Deri: Göze çarpan yazı malzemelerinden biri, işlenmiş deri olarak niteleyebileceğimiz malzemedir. Câhiliye döneminde genellikle şiirler tabaklanmış ve düzgülenmiş deri üzerine yazılırdı. İranlılar dinî kitaplarını, tabaklanmış inek derisi üzerine yazarken Yahudiler ise Tevrat ve Talmud'u yazmak için koyun, keçi ve ceylan derisini kullanmışlardır. Deri, vahiylerin yazılması amacıyla kullanıldığı gibi, Peygamber'in ve bazı sahabenin yazışmalarında kullanılmaktaydı. Râfi b. Hadic'den nakledildiğine göre, Peygamber'in "Medine şehri haramdır. Onu Allah'ın Rasulü haram kılmıştır." sözü bir deri içerisinde yazılı haldeydi. Hz. Osman'ın "Allah'ın kitabından kimin yanında varsa, getirmenizi istirham ediyorum." demesi üzerine bir adam içerisinde ayetlerin yazılı bulunduğu, deri ve hurma yapraklarını getirmiştir.[63]

Ayrıca Kur'an'da işlenmiş deriye göndermede bulunularak, bunun vahiylerin yazımında kullanıldığına işaret edilmiştir. *"Andolsun Tur'a (Mûsa'nın vahiy aldığı Sina Dağı'na), satır satır yazılmış kitaba; yayılmış ince deri üzerine."*[64] Burada her ne kadar Mûsa'nın vahiy almasından bahsedilse de, Tevrat'ın bu şekilde deri üzerine yazıldığını göstermektedir. Ebû Ubeyde'nin bu kelimeyi varak kelimesiyle karşılaması, bize bu türden yazı malzemeleri için *varak* kelimesinin kullanılmış olduğunu göstermektedir.[65]

Hurma Yaprakları: Araplarda mevcut olan yazı malzemelerinden biri de hurma yapraklarıdır. Hurma dallarının yanı sıra hurma kü-

63 Nâsuruddîn el-Esed, *Mesâdiru'ş-şi'ri'l-câhilî,* Dâru'l-Cîl, Beyrût 1988, ss. 78-79; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* c. VIII, s. 263.
64 Tûr, 52/1-3.
65 Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî (ö. 210/826), *Mecâzu'l-kur'an,* nşr. M. Fuâd Sezgin, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1988, c. II, s. 230.

tükleri de yazı malzemesi olarak kullanılmaktaydı. Rivayetlerden anlaşıldığına göre, Peygamber döneminde gelen vahiyler, hurma dalları ve hurma kütüklerine yazılmaktaydı. Bazen deve semeri gibi yazı malzemelerine kaydedildiği de olmaktaydı. Bu konuda Zeyd b. Sâbit'in "Kur'an'ı cem' etmeye deri, kürek kemiği ve deve eyeri gibi malzemelerle başladım." sözü, bu malzemelerin vahyin yazımında kullanıldığını göstermektedir.[66] Murakkaş b. Sa'd b. Mâlik'in deve eyeri üzerine şiirinden beyitler yazması, ilk dönemde bu aracın yazı malzemesi olarak kullanılmakta olduğunu gösterir. Saîd b. Cübeyr şöyle demiştir: "İbn Ömer ve İbn Abbas'tan geceleyin bir hadis işitiyordum, hemen bu hadisi devemin eyerine yazıyordum. Sabah olunca ise siliyordum."[67] Muhtemelen kalıcı olmaması gibi nedenlerden dolayı, deve eyerine sabit bir yazı aracı olarak bakılmıyordu. Başka bir yazı malzemesi bulunmadığı zamanlarda, zorunlu olarak başvurulan bir malzeme olduğu anlaşılmaktadır.[68] Câhiliye döneminde, kap ve yemeklerin üzerine kapatılan eşyalarda yazı malzemesi olarak kullanılmaktaydı. Muhtemelen bu kapaklar tahtadan yapılmıştı.[69] İbnu'n-Nedîm, çeşitli milletlerdeki yazı malzemelerini anlatırken, devenin kürek kemikleri, düz beyaz taşlar ve hurma yapraklarının, Araplar tarafından yazı malzemesi olarak kullanıldığını belirttir.[70]

Kemik Parçaları: O günün şartlarında mevcut olan yazı malzemelerinden biri de yazı yazmaya elverişli olan düzgün kemik parçaları idi. Üzerine yazılan kemik parçalarından en önemlileri, muhtemelen düzgün ve yazı yazmaya elverişli olmasından dolayı devenin kürek ve kaburga kemiğiydi. Vahiy de bazen bu kemikler üzerine yazılmıştır. Zeyd b. Sâbit, vahyin toplanma işi sırasında Kur'an'ı insanların sadırlarından (ezberlerinden) deri ve kemik parçalarından toplamaya başladığını söylemektedir. Hz. Ömer'in oğlu Abdullah için "Ey Abdullah dün içerisine nesep (şe'ne'l-ceddî) yazmış olduğum kürek kemiğini bana getir."[71] ifadesi kürek kemiklerinin çeşitli yazışmalarda kullanıldığını göstermektedir.

66 Esed, *age*, ss. 82-83. Vahyin toplanması esnasında kullanılan malzemeler için bk. İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, ss. 11-15.
67 Esed, *age*, s. 83.
68 Esed, *age*, s. 85.
69 Esed, *age*, s. 84.
70 İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 35.
71 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, c.VIII, s. 264; Esed, *age*, s. 85.

Düz Taş Parçaları: Yazı yazmaya elverişli taş parçaları, başvurulan yazı malzemeleri arasındaydı. Peygamber zamanında gelen vahiyler, bazen düz taş parçalarına yazılmaktaydı.[72] Tarihî verilere göre câhiliye döneminde Araplar önemli gördükleri bazı olayları birtakım kayalar üzerine yazıyorlardı.[73] İbn Kelbî'nin aktarmış olduğu bilgilere göre, Arap nesebine ait birtakım bilgiler Hire kilisesinin duvarlarında bulunmaktaydı.[74] Çünkü Araplar Güney Arabistan'da taşlar üzerine yazılmış işaretleri gördükleri zaman kendilerine çok tuhaf gelen bu yazıtlar karşısında şaşırmışlardı. Arapların aslında çok zorunlu durumlarda yazıya başvurdukları anlaşılmaktadır. Onlara göre yazı olağan üstü bir öneme ve çok derin manalara sahipti.[75]

Arapların kâğıdı ne zaman kullanmaya başladıkları konusunda net bilgilere sahip değiliz. Tarihî verilerden öğrendiğimize göre kâğıt kullanımının yaygınlaşması ancak hicri II. asrın sonlarına doğru gerçekleşmiştir.[76] Özellikle vahyin toplanması esnasında sayılan yazı malzemeleri arasında kâğıdın (kırtas) olmaması ve daha sonra bahsedeceğimiz gibi kırtas kelimesinin, Ehl-i Kitab'ın vahiyleri bağlamında kullanılması bu görüşü desteklemektedir. Aslında Zeyd b. Sâbit tarafından vahyin toplanması esnasında sayılan yazı malzemelerine özellikle Watt gibi araştırmacılar şüpheyle bakmaktadırlar.[77]

1.4. Arap Toplumunun Ümmî Olarak Nitelenmesi ve Bunun Çağrışımları

Yazı kültürü karşısında Arap toplumunu anlamamıza yardımcı olan kavramların başında ümmî kelimesi gelmektedir. Bu kelime, Kur'an ve hadislerde çeşitli şekillerde geçmektedir. Bizzat Hz. Peygamber'in içinden geldiği toplumu, ümmî olarak nitelendirmesi en azından o günün toplumu için bize bazı veriler sunmaktadır. As-

72 İbnu'n-Nedîm, *age,* s. 31; Cevâd Ali, *age,* c. VIII, s. 265.
73 Cevâd Ali, *age*, c. VIII, s. 265.
74 Esed, *age,* ss. 87-88.
75 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* s. 150.
76 Esed, *age,* s. 88.
77 Watt, Kur'an'da iki defa geçen *kırtas* kelimesinin muhtemelen papirüs için kullanılan Yunanca *chartes* kelimesinin Arapçalaşmış hali olduğunu düşünmektedir. Yazı malzemeleri arasında sayılan bu maddelerin sayılmasının sebebini ise Emevilerin sonu ile Abbasilerin ilk dönemlerinde maddi lükse karşı, Hz. Muhammed ve ashabının görece yoksulluğunu vurgulamak için kurgulanmış haberlerden müteşekkil olduğunu dile getirmektedir. Aslında bu düşüncenin arka planında Kur'an'a bir kaynak arama düşüncesinin yattığını söyleyebiliriz. Bk. Watt, *Kur'an'a Giriş,* s. 47.

lında bu konunun daha detaylı olarak ele alınıp incelenmesi gerekir. Ümmî kelimesinin *el-ümm* kökünden türediği öne sürülmüştür. Kelime olarak asıl, temel, anne anlamlarına gelmektedir. Başka bir görüşe göre, bu kelime topluluk anlamına gelen *el-ümmet* kelimesinden türemiştir. Ümmî kelimesi aslında anneye mensup anlamına gelmektedir. Annesinden doğduğu hal üzere kalan, yazı yazmasını bilmeyen anlamına geldiği öne sürülmüştür. Yazı yeteneği sonradan kazanılan bir durumdur. Nasıl ki yeni doğan bir çocuk hiçbir şey bilmeden tamamen anneye bağımlıysa, ümmî olan kimse de bu durumda olan kimse gibidir.[78] Bilgisi az olan, cehalet ve gaflet içerisinde bulunan kimselerde bu kelimeyle betimlenmektedir. Ayrıca herhangi bir kutsal kitaba sahip olmayan Araplarda ümmî bir toplum olarak nitelenmiştir.[79] Ümmî kelimesi okuma-yazma bilmeyen, herhangi bir kitaptan okuyamayan anlamlarına gelmektedir. Bir kimsenin bilgisi az olduğu durumlarda da ümmî kelimesi kullanılmaktadır.[80]

Semantik bakımdan bu kelimenin okuma-yazma bilmeyen veya bir kimsenin bilgisinin azlığı durumlarında kullanıldığını belirtmemiz gerekir. İslam Ansiklopedisinde bu kelime için “Arapçada ümm (anne) kelimesinden bağlılık-mensubiyet bildiren nisbe sıfatı olup okuma-yazma öğrenmemiş, tahsil görmemiş bilgisiz, bildiklerini ve inanıp söylediklerini yazılı bir kaynaktan almamış” anlamlarına geldiği vurgulanmıştır.[81] Şâtıbî’ye göre ümmî kelimesi Arapçada anne anlamına gelen “ümm” kelimesinin ism-i mensubudur. Buna göre ümmî kelimesi anneye mensup kişidir. Anasından doğduğu hal üzere kalan, okuma-yazma öğrenmeyen ve ilk yaratıldığı konumu koruyan anlamlarına gelmektedir.[82] Arap toplumunun ümmî olarak nitelenmesi daha önce geçen toplumların ilimlerine sahip olmamayı da ifade etmektedir.[83] Şâtıbî’nin burada yapmış olduğu yorum, aslında Arap toplumunun kitabi bir bilgisinin olmadığını gösterir. O buna dayanarak İslam şeriatının ve buna uyanların ümmî olduğunu vurgular. Dolayısıyla Şatîbî, ümmî kelimesini, kitabî bir bilgiye sahip olmayan ve buna bağlı olarak okuma-yazma bilmeyen anlamında yorumlamaktadır. Dahası

78 İbn Manzûr, *Lisânu’l Arap*, c. XII, s. 34.
79 Râgıb el-İsfehânî, (ö. 502/1109), *Müfredât fî garîbi’l-kur’an*, tahk. Muhammed Halîl Aytânî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût 2001, s. 33.
80 Isfehânî, *age*, s. 33.
81 Çetin, “Ümmîlik”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul 1993, c. XIII, s. 104.
82 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. II, s. 380.
83 Şâtıbî, *age*, c. II, s. 380.

o Kur'an'ın hitap ettiği insanların ümmî olmalarından dolayı hitabın ümmîlik vasfı üzerine şekillendiğini söyleyerek Kur'an'ın anlaşılmasında bu vasfın dikkate alınması gerektiğini vurgular.[84]

Ümmî kelimesi Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde de geçmektedir. Ramazan ayıyla ilgili olarak sorulan bir soruda "Biz ümmî bir toplumuz. Hesap, kitap nedir bilmeyiz. Ay bazen yirmi dokuz bazen de otuz çeker." şeklinde bir cevap verilmesi ümmî kelimesinin okuma-yazma bilmemekle eşdeğer olarak algılandığını göstermektedir.[85] Ayrıca Peygamber'in "Ben ümmî bir topluma gönderildim."[86] demesi bu konuya açıklık getirmektedir. Elmalı Hamdi Yazır ümmî kelimesinin *ümm'e* (ana, temel) mensup olmak itibariyla üç şekilde anlaşılabileceğini bunların ise 1. Anasından doğduğu hal üzere kalmış, yaradılışındaki fıtratı hiç bozulmamış anlamında 2. Ümmete mensup olmak, yani Araplara mensup olan ki onlar hesap-kitap bilmezlerdi. 3. Umm'ul-Kura'ya mensup olan/Mekkeli anlamında kullanılmıştır. Bu üç nisbette ümmîliğin okuyup yazmakla uğraşmamış anlamına gelen bir nitelik olduğunu ifade eder.[87]

Ümmî kavramını anlamamıza yardımcı olacak diğer bir unsur, *ehlü'l-kitap* sıfatının *ummiyyûn* sıfatının karşıtı olmasıdır. Burada Ehl-i Kitap terimi Yahudiler ve Hristiyanları gösterirken ümmîler ise müşrik Araplara ve putperestlere işaret etmektedir. Ehl-i Kitab'ın sırf bir dine mensup olmaları ve kitaplarının bulunması onların ümmîlerin saygısına mazhar olmasını sağlaması bakımından anılmaya değerdir.[88] Bunu biz Hz. Hatice'nin, Hz. Peygamber'i Hira mağarasında vahiy tecrübesiyle karşı karşıya gelmesiyle başından geçenleri öğrenmek amacıyla Varaka b. Nevfel'e götürmesinden açıkça anlamaktayız. Çünkü Varaka b. Nevfel câhiliye döneminde Hristiyan olmuş, Arap yazısını bilen ve İncili de Arapça yazabilen birisi olarak tanınıyordu.[89]

84 Şâtıbî, *age,* c. II, ss. 379-381. Şâtıbî "Şüphesiz şeriat ilk muhatabı olan Araplara inmiştir. Onlar ümmî bir toplum olduğuna göre şeriat ta ümmî olacaktır." şeklinde bu düşüncelerini dile getirir.

85 Buhâri, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitâbu's-Savm, 13.

86 Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî (ö. 279/892), *es-Sünen*, tahk. Kemal Yûsuf el-Hût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1987, Kur'an, 9.

87 Yazır, *Hak Dini,* c. VI, s. 46. Benzer şekilde ümmî kelimesinin Rasulullah'ın ümmetine mensup olan, şehirlerin anasına ümmü'l-kur'a'ya mensup olan ve okuyup yazamayan kimse için kullanıldığı konusunda bk. İbn Abdi Rabbih, *Kitâbu'l-ıkdu'l-ferîd,* c. IV, s. 149

88 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı,* s. 79.

89 Ebû Zeyd, *age,* s. 79.

Kur'an-ı Kerim'de ümmî kelimesi ve türevleri altı yerde geçmektedir:

Kitap ehlinden öylesi vardır ki, ona yüklerle emanet bıraksan, onu sana öder. Onlardan öylesi vardır ki ona bir dinar versen, devamlı olarak başına dikilmeden onu sana ödemez. Onlar "Ümmîlere karşı bize bir sorumluluk yoktur." dedikleri için böyle yapıyorlar ve Allah'a karşı bile bile yalan söylüyorlar.[90]

Bu ayet, Ehl-i Kitab'ın kendileri gibi bir kitaba sahip olmayan Araplar hakkında, sorumluluk taşımadıklarını ve onların mallarını istedikleri gibi kullanabileceklerini ifade etmeleri üzerine inen bir ayettir. Buda Yahudilerin kendileri gibi ilahi bir kitaba sahip olmayan diğer toplumların haklarını ve mallarını istedikleri gibi kullanabileceklerini, bunun ise kendileri ne bir üstünlük sağladığına dair kabullerinin olduğunu öğreniyoruz.[91] Dolayısıyla bu ayet Yahudilerin bizzat Arap tolumunu ümmî olarak nitelemelerinden bahsetmektedir.

Onların içinde bir de ümmîler var ki, kitabı bilmezler, bütün bildikleri birtakım kuruntulardır (yahut kulaktan dolma şeylerdir); onlar sadece zannediyorlar.[92]

Burada ümmîlerle kastedilen kimseler kendi kitap bilgilerine sahip olmayan, bilgileri kitap bilgisine dayanmayan, bu sebeple zan ve kuruntularına uyan Yahudilerdir.[93]

Seninle tartışmaya girişirlerse, de ki: "Ben, bana uyanlarla birlikte kendi özümü Allah'a teslim ettim." Kendilerine kitap verilenlere ve ümmîlere de ki: "Siz de İslamı kabul ettiniz mi?" eğer İslama girerlerse hidayate ermiş olurlar. Yok, eğer yüz çevirirlerse sana düşen şey ancak tebliğ etmektir. Allah kullarını hakkıyla görendir.[94]

Taberî'nin bu ayet bağlamında vermiş olduğu bilgilere göre, ümmîler yazı yazmasını bilmeyenlerdir.[95] Çünkü burada ümmîler

90 Âl-i İmrân, 3/75.
91 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. III, s. 317.
92 Bakara, 2/78.
93 Elmalı Hamdi Yazır bu ayette geçen ümmî kelimesinin "Bütün bildikleri hayal meyal mefkûrelerden ibarettir. Emani (ümmîyyenin çoğuludur) insanın kendi nefis ve hayalinde farz ve takdir ederek temenni edip durduğu şeylerdir. Kısaca, insanın kendi gönlünden saplandığı ve sürekli arkasından koştuğu bir mana, bir hayal, bir kuruntu demektir." şeklinde yorumlamıştır. Bk. Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili, Kur'an-ı Kerim Meali*, haz. Dücane Cündioğlu, Misyon Yay., 2001, s. 43.
94 Âl-i İmrân, 20.
95 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. III, s. 215.

olarak nitelenen kimselerin müşrik Araplar olduğu görüşü ön plandadır. Bunlar kutsal bir kitaba sahip olmamalarından dolayı okuma-yazma bilmeyenlere benzetilerek nitelendirilmiştir. Genellikle okuma-yazma bilmedikleri, bilenler varsa bile bunların sayılarının çok az olduğu bildirilir.[96]

Watt ümmî kelimesinin yazılı kutsal kitapları olmayan kavimlerle ilgili olduğunu, Hz. Muhammed'in *ümmîyyun* arasından çıkartılan onlardan bir Peygamber olduğu, bütün bunların ise Yahudi olmayan anlamına geldiğini ve *ummot ha'olam* (dünya halkları) ibaresinden türetildiğini ifade eder. Dolayısıyla ümmî kelimesi Watt'a göre yerli Arap topluluklarını nitelemek için kullanılmaktadır. *Ümmî Peygamber* ifadesinin bunlardan sonra açıklık kazandığını ileri sürer. "O Araplara gönderilen, Yahudi olmayan yani yerli bir peygamberdir ve kendi içlerinden çıkmıştır. Dolayısıyla burada Hz. Muhammed'in tümüyle okuma-yazma bilmediği konusunda bir iddia söz konusu değildir, olsa olsa onun Yahudi ve Hristiyan kitaplarını bilmediği ileri sürülmektedir."[97]

> *O'dur ki ümmîler içinde, kendilerinden olan ve onlara Allah'ın ayetlerini okuyan, onları yücelten, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir elçi gönderdi. Oysa onlar, önceden, açık bir sapıklık içinde idiler.*[98]

Ayette ümmîler ifadesi Arap toplumuna işaret etmektedir. Gelen rivayetlerde bu ümmetin ümmî olduğu, onlara bir kitap gelmediği, kendileri gibi ümmî olan bir Peygamber gönderildiği belirtilmektedir.[99] *"Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar."*[100] Gelenekleri üzere, yazı yazamayan bir ümmete ait olmak anlamındadır. Peygamber de bundan dolayı ümmî bir peygamber olarak isimlendirilmiştir. Çünkü o, herhangi bir kitaptan okuyup yazmazdı. Taberî'nin bu konuda vermiş olduğu bilgilerde, Peygamber'in ümmî olduğu buna bağlı olarak okuma-yazma bilmediği görüşü ağırlıktadır.[101]

> *De ki: "Ey insanlar, ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi olan, kendisinden başka tanrı bulunmayan, yaşatan, öldüren Allah'ın elçisiyim. Gelin*

96 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, c. IV, s. 231.
97 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 49.
98 Cum'a, 62/2.
99 Taberî, *age*, c. XII, s. 89.
100 A'râf, 7/157.
101 Taberî, *age*, c. VI, s. 84.

Allah'a ve onun ümmî peygamberi olan elçisine inanın- ki o da Allah'a ve onun sözlerine inanmaktadır, -Ona uyun ki doğru yolu bulasınız."[102]

Watt gibi araştırmacılar, bu konudaki ayetlerin Kur'an'ın mucizevî karakterini gösterebilmek için Müslüman âlimler tarafından yanlış yorumlandığını belirtirler. Buna bağlı olarak onların, Hz. Muhammed'in okuma-yazma bilmemesi gerektiği şeklinde bir düşünceye sahip oldukları vurgulanır.[103] Elmalı Hamdi Yazır'a göre Peygamber'in ümmî olması, her türlü şüpheyi ortadan kaldıran ve onun doğrudan doğruya Allah'tan gönderildiğini ispat eden olağanüstü bir özelliktir; yani başlı başına bir mucizedir.[104] Peygamber'in ümmî olduğunu belirten *en-nebiyyu'l-ümmî* ifadesi, okuma-yazma bilmemesi anlamına gelmektedir. Peygamber'in hıfzına güvenmesi ve Allah'ın koruması altında olması onun için bir üstünlüktür.[105] Aslında bazı ayetler Peygamber'in okuma-yazma bilmediğini, buna bağlı olarak daha önce hiçbir kitaptan okumadığını vurgulamaktadır. *"Sen şu Kur'an'dan önce hiçbir kitap okumuyordun ve onu sağ elinle yazmıyordun. (okuyup yazsaydın) o takdirde batıl peşinde koşanlar, şüpheye düşerlerdi."*[106]

Bu ayet hakkında gelen rivayetler ve yorumlar, genellikle Peygamber'in vahiy gelmeden önce okuma-yazma bilmediğini ve ümmî olduğunu nitelemektedir.[107] Bu ayetin de gösterdiği gibi Peygamber'in vahiy gelmeden önce okuma-yazma bilmediği, okuma-yazma alışkanlıklarına âşina olmadığı, fakat gelen vahiyle birlikte okuma-yazmayı öğrenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Zemahşerî bu ayetin yorumunda *"Sen ümmî bir peygambersin asla hiç kimse sana kitap okumayı ve yazı yazmayı öğretmedi."*[108] diyerek Peygamber'in ümmî olduğunu vurgular. Kur'an'da Peygamber'den ve başka bir topluluktan bahsedilirken kelime daima, bilgileri yazılı bir kaynağa dayanmayan kimseler anlamına gelmektedir. Bilgileri kitaba dayanmayan Yahudiler ve müşrik Araplar bu sıfatla anılmaktadır. Ümmî kelimesi hadislerde de büyük ölçüde aynı manalarda yani okuma-yazma bilmeyen anlamlarında kullanılmıştır.[109] Unutulmamalıdır ki okuma-yazma bilmemek

102 A'râf, 7/158.
103 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 45.
104 Yazır, *Hak Dini*, c. VI, s. 146.
105 Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 33.
106 Ankebût, 29/48.
107 Rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. X, s. 152.
108 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 443.
109 Çetin, "Ümmîlik", c. XIII, s. 104.

her zaman câhil, bilgisiz anlamlarına gelmez. Çünkü Kur'an'dan öğrendiğimize göre Hz. Peygamber okuma-yazma bilgisine sahip değildi. Bu Peygamber'in bilgisiz ve iç görüden habersiz olmasını gerektirmez. Daha önce bahsettiğimiz gibi İslam'ın ilk dönemlerinde okuma-yazma sınırlıydı. Yazma işini Hz. Peygamber sadece Abdullah b. Amr el-As'a has kılmıştır. Bu şahsın okuma-yazma bildiği hatta Arapça ve İbranice yazdığı rivayet olunur. Ashab'ın ümmî olduğu, onlardan sadece çok azının yazı yazabildikleri dikkate alındığında okuma-yazma işinin çok sınırlı olduğu söylenebilir. Aslında yazılı kültürlerde, yazı ve metinsellik arasında yakın bir ilişkinin varlığı dikkat çekmektedir.[110] Yazının yaygınlaşması aynı zamanda farklı bir kültürün, kitaba dayalı bir kültürün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kutsal bir kitaba sahip olmak, aynı zamanda yazılı bir kültüre sahip olmanın ilk şartlarından biri olarak ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerden yola çıkarak ümmî kelimesinin hem bir kitaba hem de okuma-yazma bilgisine ve becerisine sahip olmamayı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Kur'an-ı Kerim'de, dönemin Arap toplumu ve Peygamber'in ümmî olarak nitelenmesi, her ne kadar semavî bir kitaba sahip olmayan toplum anlamına gelse de, semantik açıdan okuma-yazma alışkanlığına sahip olmamayı da ifade eder. Bu konuda yazılan bir makalede ümmî kelimesinin incelenmesi sonucunda şu sonuçlara varılmıştır:

> Kur'an'da altı yerde geçen "ümmî" kelimesi, kendilerine kitap inen kitap ehlinden bir grup için kullanıldığı gibi Hz. Peygamber ve onun toplumu olan Araplar için de kullanılmıştır. Ümmî kelimesinin Hz. Peygamber ve onun toplumu için sıfat olarak kullanılmasının en önemli anlamı; onların çağdaşları olan Rumlar, Farisiler ve Yahudiler gibi yazılı bir kültüre sahip olamamalarıdır. Bu durum vahiy kurumu açısından son derece önemlidir.[111]

110 Özellikle batı dillerinde kitap (book) kelimesinin türemiş olduğu kök dikkate alındığı vakit, ilk dönem yazılı malzemeler için kullanılan kelime, kitap kelimesinin isimlendirilmesinde ilham kaynağı olmuşa benziyor. İngilizcede kitap karşılığı olarak kullanılan *book* kelimesi ve bunun diğer Avrupa dillerinde -Almancada *buch*, Hollanda dilinde *boek*, İsveç ve Danimarka dillerinde *bok*- kullanılan bu kelimeler kayın ağacı ve ağaç kabuğu anlamına gelen kelimelerle etimolojik olarak yakından ilişkilidir. Benzer şekilde Grekçe kitap kelimesi karşılığı olarak kullanılan *biblos* ve *biblion* Mısır dilinde kullanılan *papirüs* kelimesinden alınmıştır. Bu konuda bk. Graham, *Beyond the Written Word*, s. 11.

111 Mehmet Soysaldı, Songül Şimşek, "Kur'an'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı 6, 2003, ss. 101-102

2. KUR'AN'DA SÖZ ve YAZIYA İLİŞKİN BAZI KELİMELER ve ANLAMLARI

Kur'an-ı Kerim'de söz ve yazıyla ilgili pek çok kavram geçmektedir. Bunlar, kullanıldığı bağlamlara göre çeşitli anlamlara gelmektedir. Özellikle bu kavramlara değinilirken vahyin algılanış biçimi dikkate alınacaktır. Çünkü vahyin nitelenmesi için kullanılan kelimeler, büyük ölçüde vahyin niteliği hakkında bize birtakım ipuçları sunmaktadır. Mesela gelen vahiylerin *Kur'an* olarak isimlendirilmesi vahyin tekrar tekrar okunan, hatta ezbere okunan bir mahiyette olduğunu göstermektedir. Vahyin bazen *kavl* [söz] olarak isimlendirilmesi vahyin doğası hakkında bize bazı bilgiler sunmaktadır. Dolayısıyla inzal sürecinde vahyin nasıl algılandığı bizim açımızdan önemlidir. Bu açıdan seçmiş olduğumuz bazı kavramların kullanımlarına değinmeyi amaçladık.

2.1. Söze İlişkin Bazı Kelimeler ve Anlamsal İçerikleri

Kavl Kelimesi: Bu kelimelerden biri, söz anlamına gelen *kavl* kelimesidir. Lüğatlerde bu kelime düzenli söz, dilin söylemiş olduğu eksik veya tam olsun, her ifadeye karşılık bu kelime kullanılmaktadır.[112] Ayrıca bu kelime konuşmak, söylemek, bir şeyi haber vermek, hitap etmek anlamlarında da kullanılmaktadır. Kelimenin çeşitli kullanımları arasında en yaygın kullanımı (nutuk) konuşma ile açığa çıkartılmış harflerin meydana getirdiği gerek müfret, gerekse cümle halindeki terkiptir. Nasıl ki kaside, hutbe ve buna benzer şeyler *söz* olarak isimlendirilmişse, bazen isim, fiil ve edat için de bu kelime kullanılmaktadır.[113] Manaya delalet eden lafız, söz olarak tanımlanmıştır.[114] Ayrıca lafızla açıklanmaksızın zihinde tasavvur edilen şey için de *kavl* kelimesi kullanılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de *kavl* kelimesi ve türevleri çok sık kullanılmıştır. Çeşitli grupların sözleri aktarılırken genellikle bu fiil formunun kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bu kullanımlarda ise *kavl* söz anlamına gelmektedir. Muhtemelen Kur'an'ın hitabi bir karakterde ve muhatapların soru ve sorunlarına bir cevap niteliğinde olması, çoğu zaman bu kelimenin kullanımını gerektirmiştir. Muhatapların neler söyledi-

112 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* c. XI, ss. 572-573.
113 Isfehânî, el-*Müfredât,* s. 415.
114 Cemâluddîn İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu şuzûru'z-zeheb,* el-Mektebetü'l-Arabiyye, ts., s. 11.

ğini göstermesi bakımından bu kelimenin kullanımı, Kur'an'ın sözler toplamı olmasını göstermesi bakımından anlamlıdır. Buna bağlı olarak bu kelimenin çok sık kullanıldığını söyleyebiliriz. Müşrikler şöyle dedi, kâfirler şunu söylüyorlar, Ehl-i Kitap şöyle dedi, Allah dedi vb. ifade biçimlerine rastlanılmaktadır. Aslında bu, Kur'an'ın oluşum sürecinde, karşılıklı iletişim durumundan kaynaklanan bir anlatım biçiminin metne yansımasından başka bir şey değildir.

Kur'an'da konuşan genel olarak Allah'tır. Peygamber de çoğu zaman Allah'ın sözünü insanlara aktaran konumundadır. Allah, Peygamber'e bazı iletileri iletmesi için hitaben *de ki* şeklinde emir kipiyle seslenir.[115] Bu kullanımlar, Peygamber'in vahiy konusunda herhangi bir müdahalesinin olmadığını ve vahyin içeriğine ne kelime ne de cümle düzeyinde tasarrufta bulunamayacağı anlamına gelir. Bu açıdan bakıldığında Peygamber muhataptır, hitabı alır; konuşan ve düşündüğünü söyleyen bir kimse değildir.[116]

Kur'an-ı Kerim'de Allah'tan insanlara bir söz mahiyetinde olan vahyi nitelemek için bu kelimenin seçildiğini görmekteyiz. Bu kelimenin seçimi Kur'an'ın sözlü karakterini göstermesi bakımından anlamlıdır. *"Doğrusu biz, senin üzerine ağır bir söz (kavl) bırakacağız."*[117] Burada dikkat edilirse Allah kendi vahyini, insanların konuşma hareketlerinin en yaygın kelimelerinden olan *kavl* kelimesiyle ifade etmektedir.[118] Her ne kadar *kavl* kelimesi bir sıfatla (ağır) nitelendirilse de, insanların konuşmasını anlatan ve niteleyen bir sözdür. "*O (Kur'an) elbette (hak ile batılı) ayırt edici bir sözdür."*[119] Yine Kur'an'da Cebrail'in Peygamber'e getirdiği vahiy *söz* kelimesiyle ifade edilmiştir. "*(Andolsun bunlara) ki o, değerli bir elçinin (Cebrail'in) sözüdür. O (elçi) Güçlüdür, Arşın sahibi (Allah) katında yücedir."*[120] Dolayısıyla bu kelimenin vahyi nitelemek ve anlatmak için seçilmesi, vahyin nihayetinde Allah'tan insanlara bir söz olduğunu göstermesi bakımından önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü vahyin nitelenmesi için bu kelimenin seçilmesi, aynı zamanda vahyin bir hitap ve uygulamaya dönük bir söz olduğunu gösterir.

115 Bk. İhlâs, 112/1; Felâk, 113/1; Nâs,114/1; Kâfirûn, 109/1.
116 Salih, *Mebâhis*, s. 30.
117 Müzzemmil, 73/5. Bu ayette kavl kelimesi vahiy veya mesaj anlamında kullanılmış olup, nihayetinde vahiy söz olarak nitelendirilmiştir.
118 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 145.
119 Târık, 86/13. Zemahşerî bu ayeti açıklarken zamirin Kur'an olduğunu, onun ise hak ve batılı ayırıcı olduğunu vurgular. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 723.
120 Tekvîr, 81/19.

Nutk Kelimesi: Na-ta-ka lüğatlerde konuşma anlamına gelen bir kelimedir. Kulağın işittiği ve dil vasıtasıyla ortaya çıkan sesler olarak tanımlanmıştır. Nutk kelimesi genellikle insan için kullanılmaktadır; insan dışındaki varlıklar için ancak istiare olarak kullanılması söz konusudur. Konuşan anlamına gelen *nâtık* ve susan anlamına gelen *sâmit* kelimeleri ele alınacak olursa, sesli olana *nâtık* (konuşan) ses olmayan ise *sâmit* (susan) kelimeleriyle ifade edilir.[121] Hayvanlar için nâtık kelimesi ancak sınırlı durumlarda kullanılmaktadır. Kullanılsa bile teşbih olarak kullanılmaktadır.[122] Dolayısıyla *nutk* kelimesi insanın konuşma yeteneği için kullanılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de *nutk* kelimesi putların konuşması,[123] insanların konuşması,[124] kitabın gerçeği söylemesi,[125] Peygamber'in hevasından konuşmadığı,[126] Allah'ın her şeyin konuşturucusu olduğu[127] ve kuşların dilini (mantık) ifade etmek için kullanılmıştır.[128] Anladığımız kadarıyla *nutk* kelimesi, insan ve mecazen bazı varlıkların konuşma yetisini anlatmak için seçilmiştir. Allah'ın vahiy aracılığıyla konuşması için bu kelime kullanılmamıştır.

Kelam kelimesi: Bu kelime lüğatlerde konuşmak ve söz anlamlarına gelmektedir.[129] Kur'an'a göre vahiy Allah'ın kelamı olarak nitelendirilir. Göze çarpan diğer bir özellik ise, Allah'ın konuşma eylemi için *kavl* kelimesinin kullanılmamasıdır. Bunun yerine *kelam* kelimesi kullanılır. Nitekim İslam düşüncesinde Kur'an için *kelamullah* ifadesi kullanıldığı halde, *kavlullah* denilmez.[130]

> *Ve eğer ortak koşanlardan biri güvence dileyip yanına gelmek isterse, onu yanına al ki, Allah'ın sözünü (kelamullah), işitsin; sonra onu güven içinde bulunacağı yere ulaştır. Böyle yap çünkü onlar bilmez bir topluluktur.*[131]

121 Isfêhânî, el-*Müfredât,* s. 498; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* c. X, s. 354.
122 Isfehânî, *age,* s. 498.
123 Sâffât, 37/92; Enbiyâ, 21/63-65.
124 Zâriyât, 51/23; Neml, 27/85; Mürselât, 77/35.
125 Müminûn, 23/,62; Câsiye, 45/29.
126 Necm, 53/3.
127 Fussilet, 41/21. *Derilerine: "Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?" dediler. Derileri: "Her şeyi konuşturan Allah bizi konuşturdu. İlk defa sizi O yaratmıştı, işte O'na döndürülüyorsunuz."* Bu ayette görüldüğü gibi ahirette derilerin Allah tarafından konuşturulması anlatılmaktadır.
128 Neml, 27/16 *"Süleyman Davud'a mirascı oldu ve dedi ki: Ey insanlar, bize kuşların dili öğretildi. Ve bize her şeyden bir pay verildi. İşte bu apaçık bir lütuftur."*
129 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* c. XII, ss. 522-523; Isfehânî, *el-Müfredât,* ss. 441-442.
130 Kelam kelimesi hakkında daha detaylı bilgi için bk. Abdulgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, ss. 227-239.
131 Tevbe, 9/6.

Bu ayetten anlaşıldığı gibi Allah'ın kelamı, Allah'ın konuştuğu, Peygamber'e söylediği ve vahyettiği sözlerdir.[132]

Şimdi (Ey müminler) siz, bunların size inanmalarını mı umuyorsunuz? Oysa bunlardan bir grup var ki, Allah'ın sözünü işitirlerdi (kelamullah) de düşünüp akıl erdirdikten sonra, bile bile onu değiştirirlerdi.[133]

Bu açıdan bakıldığında vahyinde bir konuşma çeşidi olduğu ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde Kur'an vahyini anlatmak için *kelam* kelimesi kullanılmazdı. Bundan dolayı vahiy, Allah kelamı olması bakımından esrarengiz gibi gözükse de; kelam yani bir çeşit konuşma olarak isimlendirilmesi, insan konuşmasının bütün özelliklerini üzerinde taşıdığı anlamına gelir.[134]

İşte o elçilerden kimini kiminden üstün kıldık. Allah onlardan kimine konuştu, kimini de derecelerle yükseltti...[135] *Daha önce sana anlattığımız elçilere ve sana anlatmadığımız elçilere de (vahyetmiştik). Ve Allah Mûsaya da konuşmuştu (kellemallahu).*[136]

Bundan dolayı sonraki kelamcılar Mûsa'ya "kelîmullah" demişledir; yani Allah'ın doğrudan kendisine hitap etmek lütfunda bulunduğu insan demektir.[137] *Kelam* kelimesinin Kur'an'da kullanımları çoktur. Bazen, Allah'ın peygamberlerle konuşmasını ifade etmek,[138] insanın insanla konuşmasını nitelemek için,[139] Allah'ın kelamı olarak,[140] Hz. İsa'dan Allah'ın kelimesi olarak bahsedilmektedir.[141] Ay-

132 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* ss. 140-141.
133 Bakara, 2/75.
134 İzutsu, *age,* s.145.
135 Bakara, 2/253.
136 Nisa, 4/164.
137 İzutsu, *age.,* s. 154.
138 Bakara, 2/253; Nisa, 4/164; A'râf, 7/143. Bu ayetlerde Allah'ın Mûsa ile konuşmasından bahsedilmektedir.
139 Meryem, 19/26; Âl-i İmrân, 3/41; Mâide, 5/110.
140 Fetih, 48/15; Bakara, 2/75; Tevbe, 9/6,40; En'âm, 6/115,158; A'râf, 7/137,144; Lokman, 31/27. Burada kullanılan kelam kelimesi Allah'ın vahyettiği sözler olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Allah'ın konuşması aynı zamanda vahiydir. Çünkü Allah'ın insanlarla konuşması ancak vahiyle, perde arkasından ve bir elçi vasıtasıyla konuşmaktadır. Şûrâ, 42/51 *"(Allah) buyurdu ki: Ey Mûsa, ben mesajlarımla ve konuşmamla seni insanların başına seçtim; sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol!"* Ar'âf, 7/144. Burada Allah'ın konuşması aynı zamanda vahiy anlamına gelmektedir.
141 Âl-i İmrân, 3/39, 45; Nisa, 4/171. Bu ayetlerde İsa hakkında Allah'tan bir söz olarak bahsedilmektedir. *"Melekler demişti ki: Ey Meryem Allah seni kendisinden bir kelime ile müjdeliyor: Adı Meryem oğlu İsa Mesihtir. Dünyada da ahirette de yüzde (şerefli) ve (Allah'a) yakın olanlardır."* Genellikle Hristiyanlar Allah'ın Hz. İsa'ya yazdığına değil konuştuğuna inanırlar.

rıca mecazen ahirette ellerin konuşmasından[142] bahseden ayetlerde vardır. Kelam kelimesi hüküm anlamında da kullanılmaktadır. Çünkü her hüküm, niteliğinde doğruluk değeri olmasından dolayı, ister söz, ister fiil olsun kelime olarak isimlendirilir.[143] Sözün gerçekleşmesi anlamında kullanılan bazı ayetler bu kelimeyle ifade edilir.[144] *"Yüce olan, yalnız Allah'ın sözüdür. (Kelimetullah) Allah daima üstündür, hüküm ve hikmet sahibidir."*[145]

Ne-da Kelimesi: Kur'an-ı Kerim'de sesle ilgili olarak kullanılan kelimelerden biri de *nida* kelimesidir. Bu kelime, lüğatlerde seslenmek, ses vermek, bağırmak, haykırmak, sesi yükseltmek, nida etmek anlamlarında kullanılır.[146] *Neda* kelimesi rutubet anlamına gelen *neda* kelimesinden türetilmiştir. *Nida* kelimesi, ses için mecaz olarak kullanılmaktadır. Çünkü insanın ağzındaki ıslaklık çoğaldığı vakit onun sözünün de iyi olduğu konusunda bir görüş mevcuttur. Dolayısıyla *neda* kelimesi bu özelliğinden dolayı ses için kullanılmaktadır.[147] Ayrıca manası düşünülmeden çıkarılan sesleri ifade etmek içinde bu kelime kullanılır.[148] *Neda*, uzaktan seslenmek anlamına gelmesinden dolayı, genellikle sesin varlığını göstermek için bu kelime seçilmiştir. Bu sebeple Allah ile peygamberler arasında iletinin sağlanması, bazen bu kelimeyle ifade edilmiştir. İslam'dan önce insanların Mekke'de toplanıp kendi aralarında birtakım meseleleri konuştukları yerler Daru'n-Nedve olarak anılırdı.[149] Çünkü insanlar günlük işlerini bu mekânlarda konuşmaları ve tartışmalarından dolayı bu isimle anılır olmuştur.

Neda kelimesi aşağı yukarı *kelleme* (konuşmak) manası taşımaktadır. Konuşmak fiiliyle arasındaki tek fark ise *neda* kelimesiyle anlatılan konuşmanın mesafeye bağlı oluşudur. İki kişi konuşuyorsa mutlaka birisi uzak mesafede bulunur. Dolayısıyla bu kelime, biri-

142 Yâsîn, 36/65.
143 Isfehânî, *el-Müfredât,* s. 442.
144 *"Böylece Rabbini inkar edenler hakkındaki 'onlar ateş halkıdır' sözü yerini bulmuş oldu."* Mü'min, 40/6. Benzer kullanımlar için bk. Yûnus, 10/19, 96; Hûd, 11/119. Bu ayetlerde *kelime* terimi verilen bir sözün gerçekleşmesi yani hüküm anlamında kullanılmıştır.
145 Tevbe, 9/40; kelam kelimesinin çeşitli anlamları için bk. İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu şuzûru'z-zeheb,* ss. 15-20.
146 Isfehânî, *el-Müfredât,* s. 488.
147 Isfehânî, *age,* s. 489.
148 Isfehânî, *age,* s. 488. İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* c. XV, ss. 315-316.
149 Isfehânî, *age,* s. 489; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa,* c. V, s. 412.

sine uzaktan konuşmak anlamına gelmektedir. Uzaktan bağırarak konuşmak için mutlaka arada bir mesafenin bulunması şarttır. Bu bakımdan *neda* kelimesi vesvesenin zıddıdır. Vesvese, birinin kulağına fısıldamak anlamında kullanılır.[150] Birinin kulağına fısıldamak için yakın mesafede olmak gerekir. Uzaktan fısıldamak mümkün değildir. Bu açıdan *neda* kelimesi vesvesenin zıddı olarak kabul edilmiştir. Kur'an'da *neda* kelimesi ve türevleri Allah'ın bazı peygamberlerle konuşmasını nitelemek için kullanılmıştır. Âdem, İbrahim ve Mûsa (as) ile konuşma şekillerinde bu kelimenin kullanılmış olduğu görülür.

> *Rableri onlara seslendi: "Ben sizi o ağaçtan men etmedim mi ve şeytan size apaçık düşmandır, demedim mi?*[151] *Ona Tur'un sağ yanından seslendik ve onu, özel konuşmak için (kendimize) yaklaştırdık.*[152] *Oraya gelince kendisine seslenildi: "Ateşin içinde bulunan da, çevresinde olanda mübarek kılındı. Âlemlerin Rabbi Allah eksikliklerden münezzehtir."*[153] *Biz ona "İbrahim!" diye seslendik.*[154]

Lisan Kelimesi: İnsanların konuştuğu dil anlamına gelen lisan kelimesi, insanın konuşma organı olarak tanımlanmıştır. Dillerin farklı olması, konuşulan dillerin ve seslerin farklı olmasını göstermektedir. Nasıl ki her insanın göze farklı gelen sureti varsa, kulağa farklı gelen sesi de vardır. Lisan kelimesi, her topluluğun kendine ait olan, konuşulan dili anlamına gelmektedir.[155] Kur'an-ı Kerim'de lisan kelimesi konuşma organı olan dil[156] ve bir toplumun konuştuğu dil[157] anlamlarında kullanılmıştır. Bu dil insanlar arasında bildirişimi sağlamak-

150 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* ss. 152-153. Nida kelimesinin istisnai bir kullanımı mevcuttur. *"Dinle o gün o çağırıcı (münadi) yakın bir yerden çağırır."* Kâf, 50/41. Ayette görüldüğü gibi buradaki kullanımı arada mesafe olmadan çağrı yapılmaktadır ve bu ayet diğer ayetlerden farklı kullanılmıştır. İzutsu buradaki farkı şöyle açıklar. "Kıyamet günü münadi yani melek, kabirdeki insanları mahşere götürmek için çağırır. İşte o münadinin sesi, işitenlerin kulaklarına öyle bir etki yapar ki yakın olduğu halde sanki uzaktan biri hitabediyormuş gibi gelir onlara." Aynı eser, s. 153.

151 A'râf, 7/22.

152 Meryem, 19/52.

153 Neml, 27/8. Ayrıca diğer ayetler için bk. Tâhâ, 20/11-12; Kasas, 28/30; Nâziât,79/16-19; Şuârâ, 26/10-11.

154 Sâffât, 37104.

155 Isfehânî, *el-Müfredât,* s. 453; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* c. XIII, ss. 385-386.

156 Feth, 48/11; Mümtahine, 60/2; Nûr, 24/24; Nahl, 16/62; Tâhâ, 20/27; Kıyâme, 75/16.

157 Ahkâf, 46/12; Şuârâ, 26/195; Nahl, 16/103; İbrahim, 14/4. Bu ayet meâlen şöyledir: *"Biz her elçiyi kendi kavminin diliyle gönderdik ..."* diğer bir ayet ise şöyledir: *"Ey Muhammed seni uyarıcılardan olman için apaçık Arapça bir dille gönderdik."* Şuara, 26/195.

tadır.[158] Kur'an'da lisan kelimesi Allah'ın konuşmasını ifade eden bir kelime olarak geçmez.

Kur'an Kelimesi: Kur'an kelimesinin hangi anlama geldiği ve hangi isimden türemiş olduğu konularında tam bir uzlaşının olduğunu söylemek zordur. Bu konuda çeşitli görüşler mevcuttur.[159] Ebû Ubeyde, Kur'an kelimesinin Allah'ın kitabı için özel isim olduğunu, diğer kitapların bu isimle anılmasının doğru olmadığını, Kur'an olarak isimlendirilmesinin sebebini ise sureleri içinde toplamasına bağlamaktadır. Ona göre Kur'an kelimesi toplamak ve te'lif (birleştirme) etmek anlamlarına gelmektedir.[160] Yaygın olan görüşe göre, Kur'an kelimesinin *kara'a* fiilinden türemiş olduğu kabul edilmektedir. Bu ise Kur'an'daki yapıya uygun düşmektedir. Bu açıdan bu kelime okuma eylemine, muhtemelen de ezberden okuma eylemini belirten bir kelimedir. Kur'an kelimesi, gelen vahiylerin bir bölümünü içine alması, ilk dönemlerde daha muhtemel görünmektedir. Her ne kadar gelen vahiyler ilk dönemlerde yazıya geçirilse de, yazının hâfızaya yardımcı olmaktan öte başka bir işlevinin olduğu söylenemez.[161] Bu durumda, özellikle ilk dönemlerde, bu kelime ezberden okuma anlamına gelmekteydi.

> *Onu senin kalbinde toplamak ve sana okumak (Kur'anehu) bize düşer. O halde sana Kur'an'ı okuduğumuz zaman onun okunuşunu (Kur'anehu) takip et.*[162]

158 İbrahim, 14/4; Nahl, 16/103; Şuârâ, 26/195; Ahkâf, 46/12; Rûm, 30/22.

159 Bu görüşleri şöyle özetlemek mümkündür: 1. Kur'an kelimesi hiçbir kelimeden türemeyen, hemzesiz okunan, Allah'ın kelamına alem (özel isim) olan bir isimdir. Bu görüşü İmam eş-Şâfî (ö. 204/819) ileri sürmüştür. 2. Kur'an kelimesi bir şeyi başka bir şeye yaklaştırmak anlamına gelen *karane* fiilinden türediği iddia edilmiştir. Kur'an sure, ayet ve harfleri içine almasından dolayı bu isimle anılmıştır. Bu görüş ise Eş'ari'ye aittir. 3. Kur'an kelimesi *karâin-karîne* kelimesinden gelmektedir. Ayetlerin birbirlerine doğrulaması, birbirlerine benzemesinin bir karîne olduğu ileri sürülerek bu kökten gelmiş olabileceği ileri sürülmüştür. Bu görüş ise el-Ferrâ'ya aittir. 4. Kur'an kelimesi *ruchân* ve *gufrân* vezninde olan, hemzeli okunan bir isimdir. Bu ise okumak (telâ) anlamına gelen *karae* kelimesinden türemiştir. Bu ise mef'ul anlamına gelir. Dolayısıyla Kur'an kelimesi okunan anlamına gelmektedir. Bu görüşü ise İbn Hazm el-Lihyâniye (ö. 207/822) aittir. 5. Diğer bir görüşte Kur'an kelimesi *fu'lan* veznindedir. Bu ise toplamak anlamına gelen *kar'u* kelimesinden türetilmiştir. "Suyu havuzda topladım." derken bu kelime kullanılır ve toplamak anlamında kullanılır. Bu görüşü ise Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 215/830) ileri sürmüştür. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, ss. 347-348. es-Suyûtî, *el-İtkân*, c.I, ss. 112-113. Suyûtî ve Zerkeşî yaklaşık olarak bu konuda aynı bilgileri sunmaktadır.

160 Bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, c. II, ss. 1-3.

161 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 158.

162 Kıyâme, 75/17-18.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in vurguladığı gibi Kur'an kelimesi tekrar etmek anlamına gelen *karae* fiilinin masdarıdır. Zira, Kur'an üzerinde tedvinin kayda değer bir rolü bulunmayan, şifahî bir kültür aracılığıyla biçimlenmiştir. Bunun yanı sıra, ilk inen ayet ve surelerde, metne Kur'an ismiyle işaret eden ve onun hem vahyi getiren (Cebrail) tarafından hem de muhatap (Peygamber) tarafından okunduğunu gösteren pasajlar mevcuttur.[163] *"Kur'an'ı tane tane oku."*[164] ayeti Kur'an lafzının 'tekrar etmek' ve 'ağır ağır okumak' anlamına geldiğini gösterir.

Câhız, Kur'an'ın birimleri için kullanılan sure, ayet, fasıla gibi isimlerin, kültürde bulunan diğer metinlerden farklı olduğunu tespit etmiştir. Vahyin alınışında ve okunuşundaki şifahîlik sebebiyle Kur'an'ın kültürle örtüştüğü, fakat kendisinin metinsel birimlerine işaret eden isimleri seçiş yönüyle kültürel metinlerden ayrıldığı anlaşılmaktadır.[165]

> Allah kitabını Arapların sözlerinin tamamı veya bir kısmı için kullandıkları isimlere aykırı olarak farklı isimler koymuştur. Onlar sözlerinin tamamına divan dedikleri gibi Allah Kur'an ismini, metnin bir bölümünü ifade eden kasideye karşılık sure, beyte karşılık ayet, kafiyeye karşılık, fasıla ismi verilmiştir.[166]

Dolayısıyla Kur'an, kelime olarak okunan, tekrarlanan anlamına gelmektedir. Râgıp el-İsfehânî bu kelimenin *kufrân* ve *ruchân* kelimeleri gibi masdar olduğunu belirterek, İbn Abbas'tan gelen haberleri nakleder. Ona göre nasıl ki Tevrat ismi Mûsa'ya, İncil İsa'ya inen kitab için özel isim olduysa, Hz. Muhammed'e indirilen kitap için de Kur'an özel isim olmuştur.[167] Muhammed Hamidullah, Kur'an kelimesinin Arapça olduğunu ve özellikle okumak anlamına geldiğini belirtir. Müslümanlar tarafından Allah'ın vahyedilmiş sözü olarak algılandığını vurgular.[168] Bütün bunlar, Kur'an'ın ilk dönemlerde yazılı bir metinden daha çok, okunan (ezberden) bir metin olduğunu göstermektedir. Etimolojik olarak *el-Kur'an* kelimesi bir başkasına

163 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 78.
164 Müzzemmil, 73/4.
165 Ebû Zeyd, *age*, s. 78.
166 Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, s. 111.
167 Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 400.
168 Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, s. 11. Fahruddîn er-Râzî Kur'an kelimesinin okunan anlamına geldiğini vurgular. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, c. XV, ss. 191-192.

okudu veya tilavet etti fiilinden türetilmiş olup, en doğrusu okuma anlamına gelmektedir. Kur'an ismi özellikle *el* belirteciyle gelmesi durumunda tilavet veya söylem/hitabe anlamına gelmektedir.[169] Çünkü *Kur'an* kelimesi vahyin sonlarına doğru azalma eğilimi gösterir. Ayrıca namazın farz kılınmasıyla beraber kullanılmaya başlayan bir kelime olmasının daha muhtemel olduğu söylenebilir. Gelen vahiylerin, namazlarda ezberden okunması gerekiyordu.

Özellikle batılı çevreler tarafından *Kur'an* kelimesi, vahyin sözlü niteliğine gönderme yapan bir kelime olarak algılanmaktadır. Bu açıdan *Kur'an* kelimesinin, ezberden okumak ve tekrarlamak anlamına daha yakın olduğu dile getirilmektedir. Vahiy, önce Peygamber tarafından, daha sonra da ona inananlar tarafından ezberden okunduğu, buna bağlı olarak *Kur'an* kelimesinin *ezberden okunan* veya *ezberden okunan parça* anlamında çevrilmesinin daha tutarlı olacağı görüşü ağırlıktadır. Mushaf haline gelse de Müslüman dindarlık ve pratik hayatında merkezi bir öneme sahip olduğu ve sözlü karakterini günümüze kadar koruduğu konusunda genel bir uzlaşının varlığı dikkat çekmektedir.[170] Kur'an'ın yazılı bir metinden daha çok sözlü bir mesaj olarak algılandığını gösteren ayetlerin yanı sıra Peygamber tarafından okunduğunu ve muhataplar tarafından dinlendiğini gösteren pasajlarda mevcuttur.

> *Sana kâğıt üzerinde yazılmış olarak bir kitap indirseydik de onu elleriyle yoklasaydılar, herhalde o küfürlerinde inat edenler yine diyeceklerdi ki 'bu apaçık bir sihirden başka bir şey değildir.*[171] *Kur'an okuduğunda kovulmuş olan şeytan'ın şerrinden Allah'a sığın.*[172] *Kur'an okununca ona kulak verin ve sessizce dinleyin ki Allah'ın sevgi ve şefkatine erişesiniz.*[173]

Kur'an'ı Kerim'in ilk Müslümanlar tarafından sözlü olarak algılandığına dair birtakım deliller mevcuttur. Kur'an'da yüzlerce defa tekrar eden "kul" *de ki* kelimesinin kullanımında bunun izlerini görmek mümkündür. Peygamber tarafından sözlü olarak aktarılan bir durumda olduğunu görmekteyiz. İkinci olarak Kur'an'da 63 defa ge-

169 Esed, *Kur'an Mesajı*, Önsöz, s. 26.
170 Graham, *Beyond the Written Word*, s. 88; Bergue, "The Koranic Text", s. 22.
171 En'âm, 6/7.
172 Nahl, 16/98. Bu konuda diğer ayetler için bk. Yûnus, 10/61; İsrâ, 17/45; Neml, 27/92; Â'lâ, 87/6; Alak, 96/1.
173 A'râf, 7/204. Diğer kullanımlar için bk. Muhammed, 47/24; İnşikâk, 84/21.

çen ezbere okumak ve takip etmek anlamına gelen *tela* kelimesinin kullanımlarında da, onun sözlü boyutunu görmek mümkündür.[174]

Bunlar Allah'ın ayetleridir; bunları sana gerçek ile okuyoruz. Elbette sen gönderilen elçilerdensin.[175] *Size Allah'ın ayetleri okunmakta ve O'nun Elçisi de aranızda iken nasıl inkar edersiniz.? Kim Allah'a sarılırsa muhakkak ki o doğru yola iletilmiştir.*[176]

Özellikle, Kur'an'da kullanılan iki ayette, vahyin sözlü olduğu, bir nesne olmayıp bir etkinliği dile getirdiği vurgulanır.[177]

Güneşin sarkmasından (aşağı kaymasından) gecenin kararmasına (yatsı vaktine) kadar namaz kıl ve sabahın Kur'anı'n (ı, uzunca Kur'an okunan sabah namazını) da (unutma). Çünkü sabah Kur'an (okuması) görülecek şeydir.[178] *Ey Muhammed onu hemen okumak için dilini depretme. Onu senin kalbinde toplamak ve (sana) okumak bize düşer. O halde sana Kur'an'ı okuduğumuz zaman onun okunuşunu izle.*[179]

2.2. Yazıya İlişkin Bazı Kelimeler ve Anlamsal İçerikleri

Kırtas Kelimesi: Kırtas kelimesini kâğıt olarak anlayanlar olduğu gibi, maddesi ne olursa olsun üzerine yazı yazmaya elverişli sahife olarak algılayanlarda olmuştur. Cevâd Ali'ye göre, bu kelimenin Kur'an'da kullanılması, Arapların bunun mahiyeti hakkında birtakım bilgilere sahip oldukları anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak *kırtas* kelimesinin Arabistan'a Mısır ve Şam bölgesinden girmesi daha muhtemeldir. Çünkü Mekke ve Batı Arabistan bölgesinin ticaret merkezi olması ve diğer bölgelerle ticaret ilişkilerinin olması bunu doğrulamaktadır. Zaten bu kelime Yunanlılarda *chartes* olarak kullanılan bir kelimedir.[180] Bu kelime üzerine yazı yazılan nesne anlamına gelmektedir.[181] Özellikle parşömen veya kâğıt anlamında kullanılmaktadır. Jeffery, bu kelimenin Kur'an'ın iki pasajında kul-

174 Graham, bu ayetlerden yola çıkarak Kur'an'ın sözlü bir metin olduğunu vurgulayarak, sözel yönünü bazı ayetlerle desteklemeye çalışmaktadır. Bk. Graham, *Beyond the Written Word,* s. 91.
175 Bakara, 2/252.
176 Âl-i İmrân, 3/101. Diğer kullanımlar için bk. Âl-i İmrân, 3/108,164; Enfâl, 8/2,31; Meryem, 19/58.
177 Graham, *Beyond the Written Word,* s. 92.
178 İsrâ, 17/78.
179 Kıyâme, 75/16-19.
180 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* c. VIII, ss. 261-262. Cevâd Ali'nin vermiş olduğu bilgilere göre Şam bölgesinde bazı Yunanca kelimeler kullanılıyordu. Câhili Araplar *kırtas* kelimesini Yunanlılardan alarak kullanmışlardır.
181 Isfehânî, *el-Müfredât,* s. 402.

lanıldığını, burada ise ilahi vahiylerin yazılmış olduğu malzemeye verilen isim olduğunu belirtir. Müslüman otoritelerin bu kelimeyi açıklamak için çok az çaba sarf ettiklerini, bu kelimenin yabancı kökenini bazılarının fark ettiklerini; bunu ise kelimenin yazımında görülen belirsizliğin işaret ettiğini vurgular. Eski şiirlerde geçmesi, en eski alınan yabancı kelimeleden biri olduğunu göstermektedir. Muhtemelen Arapların bu kelimeyi daha kültürlü kuzey komşularından almış oldukları iddialar arasındadır. Grekler'den mi yoksa başka milletlerden mi alındığı konusunda birtakım tartışmalar mevcuttur.[182] Watt, bu kelimenin Yunanca yaprak veya papirüs anlamına gelen *chartes* kelimesinden alındığını vurgular.[183] İbn Kuteybe de *kırtas* kelimesini sahife anlamıyla karşılayarak verir.[184] Kur'an-ı Kerim'de kırtas kelimesi çoğul ve tekil olarak iki yerde kullanılmıştır.

Biz sana (Ey Peygamber) kâğıt üzerine yazılmış bir kitap göndermiş olsaydık ve onlar da ona elleriyle dokunmuş olsalardı, inkâr edenler "Bu sihirden başka bir şey değildir." derlerdi.[185]

Burada geçen *kırtas* kelimesi sahife olarak açıklanmaktadır.[186] Ayet, kâfirlerin yazılı bir kitap veya sahife taleplerine bir cevap mahiyetindedir.

Allah'ı şanına yaraşır biçimde tanıyamadılar, zira Allah insana bir şey indirmedi dediler. De ki: "Öyleyse Mûsa'nın insanlara nur ve yol gösterici olarak getirdiği ki siz onu parça parça kâğıtlar halinde getirip gösteriyorsunuz, çoğunu da gizliyorsunuz- ve ne sizin ne de babalarınızın bilmediği şeylerin size öğretildiği kitabı size kim indirdi?" "Allah" de sonra bırak onları, daldıkları bataklıkta oynayadursunlar.[187]

Kur'an-ı Kerim, Yahudilerin fiziki elle tutulur bir metne sahip olduklarını haber vermektedir.[188] Bu durum Arapların, Yahudilerin

182 Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Orienta1 Institute Barado, Kâhire 1938, ss. 235- 236.
183 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 47.
184 İbn Kuteybe, *Tefsiru garîbi'l-kur'an*, tahk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1978, s. 150.
185 En'âm, 6/7. Süleyman Ateş meâlinde "kâğıt üzerine yazılı bir kitap" şeklinde ayetin anlamını vermiştir. Kırtas kelimesini yazılı olan şey karşılığında kullanmıştır. Bk. Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli.*
186 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. V, ss. 150-151.
187 En'âm, 6/91. Bu ayet Kitab-ı Mukadesi dil ucu ile itiraf eden ve onu "sadece bir kâğıt parçası" olarak niteleyen yani kendi hayatları için fazla önemi olmayan bir nesne olarak değerlendiren Kitab-ı Mukaddes izleyicilerine hitap etmektedir. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 243.
188 En'âm, 6/91.

bazı yazılı metinlerini bildiklerini gösterir.[189] Özellikle Hz. Peygamber dönemindeki yazılı malzemeler sayılırken kırtas (scroll) kelimesine rastlanmaz. Bu kelimenin sayılmaması, papirüs veya kâğıt malzemelerinin bilinmediği veya vahyin yazılması aşamasında en azından kullanılmadığı anlamına gelmektedir.[190] Muhammed Hamidullah'ın da belirttiği gibi o devirde henüz kâğıt mevcut değildi. Mevcut olmamasının farklı nedenleri olsa da –pahalı olması– gibi hicretten önce Mekkeli Müslümanlar, sonrasında Medineli Müslümanlar kendi imkânlarına göre bulabildikleri yazı malzemelerine gelen vahiyleri yazıyorlardı.[191]

Kitap Kelimesi: Kitap, Kur'an'ın en önemli odak kelimelerinden biridir. Çünkü bu kavram kutsal metin kavramının tabiatı ve İslam'ın diğer dinlerle ilişkilerinin tanımlanması açısından önemli gözükmektedir. Hz. Peygamber'in gelen vahiyleri yazdırması en azından ileride ümmetine bir kitap bırakma düşüncesinin olduğunu gösterir. *Kitap* kelimesi lügat olarak derinin deriyle dikilmek suretiyle birleştirilmesi anlamlarına gelmektedir. Buradan hareketle yazmak suretiyle harflerin birbirleriyle birleştirilmesi için bu kelime kullanılır olmuştur.[192] Kur'an'da genellikle *ketebe* ve fiil formundaki türevleri Allah'ın ve Meleklerin faaliyetlerini içine almaktadır. İlahi gücün bir şeyi üzerine alması, yapması veya herhangi bir konunun ilahi bilginin kapsamı içerisinde olduğunu göstermek amacıyla kullanılmaktadır. Allah'ın bir şeyi üzerine alması anlamında yazma fiili, Medine döneminin sonlarına tekabül etmektedir. İlahi bilginin yazılması ise çeşitli zamanlarda ortaya çıkmaktadır.

Kur'an'da bu kelime gerek fiil, gerekse isim olarak en çok kullanılan kelimelerden biri olarak göze çarpar. İnsanlara ait iyi fiillerin yazılması,[193] kötü fiil ve düşüncelerin kaydedilmesi[194] ve bütün fiillerin yazılıp kayıt altına alınmasını ifade eden ayetler,[195] bu kelimeyle

189 Daniel A. Madigan, *The Qur'an Self-İmage-Writting and Authority in Islam's Scripture,* Princeton and Oxford, 2001, s. 210.
190 Madigan, *age,* s. 15.
191 Hamidullah, *Kur'an'ı Kerim Tarihi,* s. 43.
192 Isfehânî, *el-Müfredât,* s. 465; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* c. I, s. 701.
193 Âl-i İmrân, 3/53; Mâide, 5/83; Tevbe, 9/120,121; Enbiyâ, 21/94.
194 Âl-i İmrân, 3/181; Nisâ, 4/81; Yûnus, 10/21; Meryem, 19/79; Zuhruf, 43/19,80; Nebe, 78/29.
195 Yâsîn, 36/12; İnfitâr, 82/11. Bu konuda daha sistematik bir çalışma için bk. Madigan, *The Qur'an Self-İmage,* s. 108.

dile getirilmiştir. Ayrıca farz, hüküm ve kader bildirmek amacıyla yine bu kelime kullanılmaktadır.[196] Allah'ın bir şeyi kendi üzerine ve insanlara farz kılması bu kelimeyle dile getirilir. Bu ayetlerde hüküm vermek, bir şeyi belirlemek anlamları daha belirgindir.

Herhangi birinize ölüm yaklaştığında, eğer arkasında yeterli bir servet bırakıyorsa, ebeveynine ve diğer yakın akrabalarına uygun şekilde vasiyette bulunmak size farz kılındı. [Kütübe aleyküm] Bu Allah'a karşı sorumluluk bilinci duyanlara için bir yükümlülüktür.[197] *De ki: 'Göklerde ve yerde olanlar kimindir?' 'Allah'ındır' de o rahmet etmeyi kendi üzerine almıştır. [ketebe ala nefsihi]*[198] *Şeytan hakkında, 'her kim onu dost edinirse mutlaka o kimseyi saptırır ve onu cehennem azabına sürükler' diye yazılmıştır.*[199]

Şu halde kim mümin olarak bir salih amel işlerse, çalışması asla inkâr edilemez. Şüphesiz biz onu yazmaktayız.[200] *Şüphesiz biz ölüleri mutlaka diriltiriz. Onların yaptıkları ve bıraktıkları eserleri yazarız. Biz her şeyi apaçık bir kitapta bir bir kaydetmişizdir.*[201]

Yukarıda vermiş olduğumuz ayetlerde *ketebe* fiil formu genellikle hüküm, farz kılmak, insana ait davranışların Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğu ve bunların Levh-i Mahfuz'da kaydedilmesi, saklı olması anlamlarına gelmektedir. Bunlardan hiç birisi insanın yazma fiiline karşılık gelmemektedir. Bunun yanı sıra Kur'an'da insanların yazma eylemlerine atıfta bulunan ayetler de vardır.[202] Bunlar borçların yazılması ve kölelerle yapılan anlaşma konularında geçen ayetlerdir.

Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulmazsanız, o zaman alınmış olan rehineler yeterlidir. Eğer birbirinize güvenirseniz kendisine güvenilen kimse emanetini (borcunu) ödesin ve rabbi Allah'tan sakınsın. Bir de şahitliği gizlemeyin. Kim şahitliği gizlerse şüphesiz onun kalbi günahkârdır. Allah yap-

196 İbn Manzûr, *age*, c. I, s. 699. Kur'an'da kitap kelimesinin kullanımlarını Nîsâbûrî 14 alt başlığa ayırmıştır. Buna göre kitap kelimesi kullanıldığı yerlere göre Kur'an, Tevrat, sahifeler, Levh-i Mahfûz, yazı, beklemek anlamında süre, Zebûr, farz, İncil, kaza vb. anlamlarına gelmektedir. Bk. İsmail b. Ahmed en-Nîsâbûrî (ö. 430/1039), *Vucûhu'l-kur'âni'l-kerîm*, tahk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Dâru's-Sekâ, Beyrût 1996, ss. 273-274.

197 Bakara, 2/180. Diğer kullanımları için bk. Bakara, 2/175,183,216,246; Nisâ, 4/24,66,77; Mâide, 5/32,45; A'râf, 7/145; Hadîd, 57/27.

198 En'âm, 6/12. Aynı surenin 54. ayetinde de benzer bir kullanım vardır.

199 Hac, 22/4.

200 Enbiyâ, 21/94.

201 Yâsîn, 36/12; Tevbe, 9/121; Mâide, 5/83; Âl-i İmrân 3/181; Zuhruf, 43/19-80; Meryem, 19/79; Yûnus, 10/21; Yâsîn, 36/12; İnfitâr, 82/10,12; A'râf, 7/145.

202 Nûr, 24/33; Bakara, 2/282.

tıklarınızı hakkıyla bilir.[203] *Yahut gayb (Levh-i Mahfuz) kendi yanlarında da onlar mı (bundan aktarıp) yazıyorlar.*[204]

Bilindiği gibi geçmiş dönemlerde kendilerine vahiy ve kitap verilenler Ehl-i Kitap olarak isimlendirilmiştir.[205] Yahudi ve Hristiyanların vahye muhatap bulunmaları ve bununla birlikte kutsal bir kitaba sahip olmaları, böyle bir isimlendirmeye haklılık kazandırmaktadır. Ehl-i Kitab'ın, kutsal bir kitaba sahip olmalarının getirmiş olduğu güvenceyle, bunu ümmîlere karşı bir övünç meselesi haline getirdikleri anlaşılmaktadır.[206]

Kur'an vahyi bazen kitap olarak isimlendirilir.[207] *"Rabbinin kitabından sana vahyedileni oku! Onun sözlerini değiştirecek hiç kimse yoktur. Onun dışında asla hiçbir sığınak bulamazsın."* Ayette görüldüğü gibi inen vahiyler kitap olarak isimlendirilmeye başlamıştır. Kur'an'ın kitap olarak isimlendirilmesi ayetlerin iniş sırasına göre 38. sure olan Sâd suresinin 29. ayetidir.[208] Kur'an'ın Kâbe duvarlarına asılan *Muallakay-ı Seb'a*'dan sonra, Arap kültür tarihinde ilk yazılı belge olduğu konusunda birtakım görüşler vardır. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an metni Arap kültüründe sözlü dönemle yazılı dönem arasında ayırıcı bir halka olarak kabul etmek mümkündür.[209] Kur'an metniyle birlikte, daha kitabi bir topluma doğru bir sürecin başladığı hissedilmektedir. Yukarıda bahsedilen ayetle birlikte inen vahiylerin kitap olarak isimlendirilmesi, bize birtakım ipuçları vermektedir. Kaldı ki Arap yarımadasında Ehl-i Kitap olarak bilinen Yahudi ve Hristiyanların varlığı dikkat çekicidir. Bazı ayetlerde Ehlü'l-Kitap tamlaması *ümmîyyun* [ümmîler] sıfatının karşıtı olarak kullanılmaktaydı.

203 Bakara, 2/283. Benzer kullanımlar için bk. Bakara, 2/79,282; Nûr, 24/33; Furkân, 25/5; Tûr, 52/41 vb. Bu ayetler insanların yazma fiillerine tekabül etmektedir.

204 Kalem, 68/47.

205 Bu kullanımların bazıları için bk. Âl-i İmrân, 3/64,113,119; Nisâ, 4/77. vb.

206 Âl-i İmrân, 3/75. Söylemiş olduğumuz düşünce bu ayetten dolaylı olarak anlaşılmalıdır. Ehl-i Kitap'tan bazılarının borçlarını ödememe gerekçeleri "Ümmîlere karşı bir sorumluluğumuz yoktur." diyerek dile getirilmektedir. Muhammed Esed buradaki ayeti "Kitap ile ilgisi olmayan bu halk[a yaptığımız hiçbir şey]den dolayı bize bir suç yüklenemez." şeklindeki iddialarının bir sonucudur." şeklinde açıklamıştır. Bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 103.

207 Kehf, 18/1,27; Zümer, 39/1,2,41; Mü'min, 40/2; Fussilet, 41/13,41 vb.

208 *"Bu Kur'an, Bizim, ayetleri üzerinde düşünmeleri ve akıl sahiplerinin öğüt almaları için, sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır."* Sâd, 38/29. Bk. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 79.

209 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 79.

Mûsa'ya kitabın verilmesinden bahseden ayetlerin yanı sıra, Ehl-i Kitap şeklinde Hristiyan ve Yahudilere gönderme yapan ayetler de mevcuttur. Ayrıca kitabın indirilmesinden bahseden ayetlerle birlikte, doğrudan kitap olarak bahsedilen ayetler de mevcuttur. Bu ayetlerde aslında inen vahiylerin bir kitap olarak isimlendirilme düşüncesi dikkat çekmektedir. Gelen vahiylerin de kitap olarak isimlendirilmesi mümkündür. Kaldı ki zaten kitap kelimesinin diğer kullanımları ilahi bilgiyle yakından ilişkili olması böyle bir çıkarımı destekler mahiyettedir. Kitap kelimesi yazılı sahife anlamında kullanılmaktadır.[210] Kur'an'da kullanılan bazı ayetlerden yola çıkarak, *kitap* günümüzde bildiğimiz anlamda kitap olarak değilde, daha çok sahife anlamında kullanıldığını göstermektedir.[211]

Yapılan bir araştırmaya göre, Kur'an için kullanılan *kitap* kelimesi, sadece sayfalara yazılan bir satır olmaktan öte canlı bir söz olarak değerlendirilmiştir. Bu düşünceye göre o dönemde Allah'ın kitabı hali hazırda yaşayan ve yaşanılan bir kitaptır. Bundan dolayı Kur'an güçlüdür ve hiçbir savunucuya gereksinimi yoktur. Çünkü kendi savunusunu konuşma anında yapmaktadır.[212] Kur'an'da kullanılan kitap kelimesi "otoriter söz" yani Allah'ın sözünden bahseden ayetler olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla *kitap*, iki kapak arasında duran *mushaf* olarak değilde; daha çok Allah'ın yaşayan sözü anlamında kullanılmaktadır. Yaşayan bir söz olmasından dolayı bu kelime okunan anlamına gelmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de gelen vahiylerin kitap olarak isimlendirildiği pasajlar mevcuttur. Bu ayetlerde "*Kitabı sana indirdik*" ifadeleri gerçek anlamında kitaptan çok gelen vahiylere işaret etmesi daha muhtemel gözükmektedir.[213] İzutsu, Kur'an'da kullanılan *kitap* keli-

210 Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 425.
211 En'âm, 6/7,91.
212 Madigan, *The Qur'an Self-İmage*, s. 124.
213 *"İşte biz, sana kitabı böylece indirdik. Kendilerine kitabı verdiklerimiz ona inanmaktadırlar. Şunlardan da ona inananlar vardır. Bizim ayetlerimizi ancak inkâr edenler bile bile inkâr ederler."* Ankebût, 29/47. Esed bu konuda şunları söyler: "Kitap kelimesinin klasik tefsirlerde Kur'an kastedilerek "Mushaf" (book) anlamında çevrilmesidir. Oysa Kur'an'ın vahyedildiği dönemde (ki bu vahiy tam yirmi üç yıl devam etmişti) onun okunuşunu dinleyenler, onu bir Mushaf olarak algılamadılar. Çünkü Kur'an, Hz. Peygamber'in vefatından ancak yıllar sonra tek bir ciltte toplanmıştı. Aksine *kitap* kelimesi, ketebe (yazdı veya mecazî olarak hüküm verdi) fiilinden türetilmiş olmasından dolayı ilahi kelam veya vahiy olarak anlaşılmaktaydı. Aynı şey bu terimin daha önce vahyedilmiş metinler için kullanılmasında da geçerlidir… *Ehlü'-Kitab* tamlamasının, "kitap ehli" olarak tercüme edilmesi fazla anlamlı değildir. Bana göre bu terim, "geçmiş vahiylerin izleyicileri olarak çevrilmelidir." Esed, *Kur'an Mesajı*, Önsöz, s. 26.

mesinin genellikle peygamberlere gelen vahiy ve vahiyler toplamı anlamına geldiğini vurgular. Ayrıca kelimenin Allah, vahiy, tenzil, nebi ve Ehl-i Kitap'la ilişkili olarak kullanıldığını belirtir.[214] Birtakım tarihî veriler de Peygamber'in sağlığında, muntazam iki kapak arasında bir mushafın olmadığını desteklemektedir. Tam bir nüshanın bulunmaması hakkında gelen rivayetlerde göstermektedir ki Kur'an'ın Mushaf haline gelmesi Peygamber'in hayatından sonra gerçekleşmiştir. Özellikle Zeyd b. Sâbit'ten gelen bir rivayet, Kur'an'ın toplanma işinin nasıl gerçekleştiği konusunu açıklamaktadır.[215] Bu açıdan bakıldığında Kur'an'da kullanılan *kitap* kelimesi, tarihî verilerden yola çıkarak, bildiğimiz anlamda iki kapak arasında bir kitaptan çok, sahife anlamında bir kitap olarak kullanılmış olması daha muhtemeldir. Ayrıca, kitap kelimesinin kullanımı konusunda, o dönemde yaşayan ve Ehl-i Kitap olarak isimlendirilen Yahudi ve Hristiyanların etkisi araştırılmaya değer bir konudur. Çünkü bu dinî gruplar daha önce bir kitaba sahiplerdi ve bunu zaman zaman Müslümanlara karşı bir üstünlük aracı olarak kullanıyorlardı.

Kur'an'ın yazılı bir metinden daha çok sözlü bir metin olarak algılandığını göstermesi bakımından Zemahşerî'nin *"Hayır o Kendilerine ilim verilenlerin kalplerindeki apaçık ayetlerdir. Bizim ayetlerimizi ancak zalimler inkâr eder."*[216] ayetiyle ilgili yapmış olduğu yorum ilginçtir:

> Kur'an, âlimlerin ve hafızların kalplerinde apaçık ayetlerdir. (ezberindedir) Ayetlerinin i'câz'ının apaçık olması ve kalplerde saklı (ezber) olarak ümmetin çoğu tarafından ezbere okunması diğer kitaplarda olmayan, Kur'an'ın iki ayırt edici niteliğidir. Çünkü diğer kitaplar bu anlamda i'caz değillerdir ve ancak kitaplardan okunmuşlardır.[217]

Peygamber'in, ümmetine bir kitap bırakma düşüncesinin olup olmadığını bilemiyoruz. Bu konuda tarih bilgimizin çok kısıtlı olması yorum yapmamızı engellemektedir. Yemame'de birçok hafızın şehit olması ve bunun sonucunda, Kur'an'ın kaybolur endişesiyle cem' faaliyetinin başlatılması, üzerinde düşünülmeye değer konulardır.

214 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* ss. 21-22.
215 Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh,* Kitâbu Fezâili'l-Kur'an, 3. Özellikle bu hadislerde Yemame savaşında birçok kurra'nın şehid olması üzerine Kur'an'ın kaybolacağı endişesiyle hareket edilmesi ve Zeyd b. Sâbit'in dağınık yerlerden- kürek kemiklerinden, hurma dallarından ve insanların ezberinde olan- toplamaya başlaması önemli bir delil olarak görülebilir.
216 Ankebût, 29/49.
217 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. III, s. 444.

Sonuç olarak, *kitap* kelimesinin gelen vahiyler için kullanılmış olmasının daha yerinde bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Günümüz anlamında iki kapak arasında duran bir kitap mefhumundan çok, sahife anlamında kullanılmış olması daha muhtemeldir.

Suhuf Kelimesi: Genellikle *suhuf* kelimesi, Hz. İbrahim ve Hz. Mûsa'ya (as) verilen vahiy ve insanların amellerinin kayıt altına alınması anlamlarında kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim geçmiş peygamberlerin bazı sahifelere sahip olduklarını belirtir. Tekil olarak sahife kelimesi yazılı malzemelerin tek bir yaprağını ifade ederken, doğal olarak *suhuf* kelimesi bu yapraklardan oluşan nesneye verilen isim olarak kullanılır.

> *Dediler ki: Rabbinden bize bir ayet (mucize) getirmeli değil mi? Onlara önceki kitaplarda (suhuf) bulunan delil gelmedi mi?*[218] *O çok onurlu ve sadık yazıcı meleklerin ellerinde, yüceltilmiş, arındırılmış ve onurlandırılmış sahifelerdir.*[219]

Bu ayetlerde kullanılan *suhuf* kelimesinin Levh-i Mahfûz için kullanımı daha uygun düşmektedir. *"Allah tarafından gönderilen ve tertemiz sahifeler (suhuf) okuyan elçi. O sahifelerde doğru, değerli kitaplar vardır."*[220] İbrahim ve Mûsa'nın (as) sahifeleri anlamında kullanımı ise şöyledir. *"Bu hükümler elbette ilk sahifelerde de vardır. İbrahim'in ve Mûsa'nın sahifelerinde."*[221] Bazı ayetler ise insanların amellerinin kaydedilmesine işaret etmektedir. *"Amel defterleri (suhuf) açılıp yayıldığı zaman."*[222]

Özellikle bu ayetler Mekke dönemine ait olup Medine döneminde inen surelerde suhuf kelimesi kullanılmamaktadır. Kur'an-ı Kerim her ne kadar çeşitli bağlamlarda *suhuf* kelimesini kullansa da bize mahiyetleri hakkında fazla bir bilgi sunmamaktadır. Bu kelimenin Kur'an'da kullanılıyor olması, Araplar tarafından bilindiği anlamı taşımaktadır. Göğün yazı tomarları şeklinde dürülmesinden bahseden[223] ayet, Araplar tarafından kâğıt ve rulo gibi yazı malzemelerinin bilindiğini göstermektedir. Bir şeyin biliniyor olması, doğal olarak onun kullanılması anlamına gelmemelidir.

218 Tâhâ, 20/133.
219 Abese, 80/13-16.
220 Beyyine, 98/2-3.
221 A'lâ, 87/18,19. Diğer kullanımı için bk. Necm, 53/36-37.
222 Tekvîr, 81/10. Benzer bir kullanım için bk. Müddessir, 74/52.
223 Enbiyâ, 21/104.

3. KUR'AN'DA SÖZLÜ ANLATIM BİÇİMLERİ

Kur'an muhteva ve üslup olarak sözlü kültüre ait unsurlar içermektedir. Bu unsurları çoğaltmak mümkünse de, bu bölümde konumuz açısından çok daha belirgin olan konuları ele almayı tercih ettik. Bunun sebebi ise ele alınacak konuların çalışmanın sınırlarını aşacak olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde ele alınan konular ve başlıklar, Kur'an'ın metin tenkidine ilişkin konulardır. Bu konular arasında takdîm-te'hîr, nâsih-mensûh, sureler ve ayetler arasında münâsebet, mübhemât, hazf, yeminler, Kur'an'da tekrarlar, müşkil ifadeler öncelikli olarak sayılabilir. Ulûmu'l-Kur'an eserlerinin dikkatli bir incelenmesi, Kur'an'ın mushaf halini almasından sonra ortaya çıkan bazı anlama sorunlarına veya yazılı Kur'an metninin nasıl anlaşılması gerektiği gibi konular üzerinde durduğu anlaşılır. Bu eserlere, ifade yerindeyse resimdeki eksik unsurları veya yazılı Kur'an metniyle yüzleşen okurların resmi tam olarak görmelerini sağlamaya dönük çalışmalar olarak bakılabilir. Çünkü ilk dönemlerde Kur'an ifadelerine dönük herhangi bir karşıtlığın olmadığı bilinmektedir. Daha sonra değineceğimiz gibi ilk dönemlerde Peygamber'in hayatta olması ve olayların herkesin önünde yaşanması gibi nedenlerden dolayı vahyin referansı, göndermede bulunduğu şahısların belli olması, dilin Arapların alışık olduğu üslup içerisinde oluşması gibi nedenler vahyin anlamı konusunda fazla bir belirsizliğin meydana gelmesini engellemiştir. Araya zaman, mekân, muhatapların farklılaşması gibi bazı sebeplerin girmesiyle vahyin anlamı ve dönüşümü konusunda bazı kapalılıklar meydana gelmiştir. Bilindiği gibi sözlü bir hitapta muhataplar arasında müşterek bir zaman-mekân birlikteliği mevcuttur. Yazılı bir hitapta ise bu zaman-mekân birlikteliği ortadan kalkarak hitap *şimdilik* özelliğini kaybeder.

4. MÜBHEMLER (BELİRSİZ ANLATIMLAR)

Kur'an'ın mübhemleri veya Kur'an'ın belirsizleri olarak nitelenebilen *Mübhemâtu'l-Kur'an* konusu, Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde ele alınarak medlulleri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu, yazılı bir metinle karşı karşıya gelen muhataplar için konulan bir başlık çağrışımı yapmaktadır. Yani yazılı metinle hemhal olan muhataplar için Kur'an'ın belirsiz anlatımlarının ortaya konulmasını, Ulûmu'l-Kur'an yazarları

kendilerine görev bilerek bu konuya değindikleri ortaya çıkmaktadır. Çünkü vahiy sürecinde böyle bir uğraşın fazla bir anlamı olmasa gerek; çünkü vahiy yaşanılan hayat ve konusunu da muhataplarından alan bir söz mahiyetinde olduğu tarihen bilinen bir durum olması bunu doğrulamaktadır. Herhangi bir olay oluyor, daha sonra vahiy bu olaya ister lehte ister aleyhte olsun müdahale anlamı taşıyordu.

Herhangi bir konunun anlaşılması ve açıklanabilmesi için önce üzerinde durulan kavramlardan ne anlaşıldığının ve hangi bağlamlarda kullanıldığının ortaya konulması gerekir. Çünkü kavramlaştırma sayesinde bir konunun açıklanması mümkün olabilmektedir. İf'al babından ism-i mef'ul olan *mübhem* kelimesi katı, sert taşı nitelemek için kullanılmaktadır. Ayrıca yiğit ve cesur olanları nitelemek için, taş örneğinde olduğu gibi bu kelime kullanılır. Bir şeyin kapalı olması, görevden alma, toprağın kedi otu bitirmesi anlamlarına da gelmektedir. Râgıp el-İsfehânî ise mübhem kelimesini "akıl ve duyularla anlaşılması zor olan her şey" olarak tanımlar.[224] Dolayısıyla duyularla ve akılla anlaşılması mümkün olmayan şeyleri nitelemek için *mübhem* kelimesi kullanılmaktadır. Kapının kapalı olması, kapısı olmayan duvar vb. şeyler için yine bu kelime kullanılmaktadır. Açıklanması için herhangi bir delil olmayan sözler ve işler, bu kelime ile ifade edilmektedir.[225] Verilen bilgilerden anlaşılacağı gibi *mübhem* kelimesinde bir kapalılık, belirsizlik, açıklanmayı gerektiren bir durumun varlığı söz konusudur. Bu açıdan, kendisinden neyin kastedildiği kesin olarak belirlenmemiş olan kelimeler *mübhemât* olarak isimlendirilir.[226]

Kur'an-ı Kerim'de önemli bir üslup özelliği olarak, isimler yerine zamirler ve ism-i mevsullerle bir anlatım yolu benimsenmiştir. Herhangi bir olayın ismi, yeri ve meydana geldiği zaman açık olarak belirtilmeyerek, birtakım sıfatlarla ya da *"o gün"* diyerek referansla anlatılmaktadır. İsimleri açık şekilde zikredilmeyip, ism-i mevsul ve zamirlerle zikredilenler erkek, kadın, melek, herhangi bir topluluk ve kabile olabilmektedir.[227] Ulûmu'l-Kur'an eserleri *Mübhemâtu'l-Kur'an* konusunu müstakil bir başlık altında ele alarak, Kur'an'da geçen mübhem anlatımları belirlemek için çaba harcamışlardır. Zamirle-

224 Isfehânî, *el-Müfredât*, s. 73.
225 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c. XII, s. 57.
226 Albayrak, "Mübhemâtu'l-Kur'an", s. 156.
227 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 186.

rin medlulleri vb. konularda fazla bir yorum unsurunun olmaması, rivayete dayalı bir çıkarıma zemin hazırlamıştır. Bundan dolayı *Mübhemât*'ın sadece rivayetler yardımıyla bilinebileceğini ve bu konuda akıl yürütmenin faydasız ve geçersiz olduğunu vurgulamışlardır.[228] Çünkü Kur'an'ın mübhemlerinin belirlenmesinde aklın ve yorumun (dirayet) yeri olmayıp, tamamen bu konuda gelen rivayetlere dayanmak, bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında, Kur'an ilimlerinden *Esbâb-ı Nüzûl* gibi disiplinler bir anlamda ayetlerin iniş sebebi ve kimler hakkında olduğu konusunda birtakım bilgileri içermektedir. Bu bilgiler yardımıyla yazılı bir metinle yüzleşen muhtemel okurlar olayın sadece mahiyeti hakkında bazı bilgilere ulaşabilmektedirler. *Mübhemât*'ın bilinmesi ve tayin edilmesi, Kur'an mesajının anlaşılmasına doğrudan katkısı olan bir şey değildir. Çünkü Kur'an'ın anlatımlarında isimlerden daha çok verilen mesaj önceliklidir.

Gündelik konuşmalarımızda dili kullanırken genellikle sözcüklerin yerleşik, herkesçe paylaşılan somut anlamlarından yararlanırız. Söylediklerimiz gerçek deneyler dünyasındaki nesneler, varlıklar ve ilişkilerle doğrudan doğruya ilgilidir. Bu gibi konuşmalarda her sözcük doğal dil kullanımında alışılagelmiş, anlambilimsel işlevini sürdürür. Anlamda bir belirsizlik, yorumlanmayı gerektiren bir durum söz konusu değildir.[229] Bu açıdan *Mübhemât* konusuna bakıldığında vahiy sürecinde isimleri açıklanmayan, bunun yerine birtakım zamirlerle göndermede bulunulan şahıslar genel olarak herkes tarafından biliniyor olması, bahsettiğimiz düşünceyi desteklemektedir.

Kur'an'ın yaşanan hayatla ilgili ifadelerinde, mübhemlerle ilgili açıklamalar metnin tefsirinde doğrudan fonksiyon icra edebilecek niteliktedir.[230] *"Hac bilinen aylardandır."*[231] ayetinde olduğu gibi bunlar Kur'an'ın anlaşılması ve hidayete ulaştıran özelliğini ortaya çıkaracak biçimde yorumlanması açısından esasen söz konusu kelimelerin medlullerinin belirlenmesi gerekmez. Başka bir ifadeyle, mübhema-

228 Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 315.
229 Göktürk, *Sözün Ötesi*, ss. 17-18.
230 Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an", s. 181. *"Hacc bilinen aylardır"* ifadesinde, bilinen ayların konuşulduğu ortamda bu ayların Araplar tarafından zaten bilinmekte olduğunu söyleyebiliriz. Fakat sözün ortamından uzaklaşıldığı oranda bağlam belirsizleşir ve harici birtakım yardımlara [tarih, gelenek, kültür bilgisi vb.] gereksinim duyularak anlam belirginleştirilebilir.
231 Bakara, 2/197.

tın, kelime anlamıyla mübhem ve kapalı olduğunu kabul etmek zordur. *Mübhemât* ancak kastettiği özel durumlar açısından mübhem olarak kabul edilebilir.[232] Aşağıda vereceğimiz ayetler bu açıdan değerlendirilebilir. Bu ayetlerde geçen mübhem anlatımların Kur'an'ın anlaşılmasına doğrudan katkısının olduğunu söylemek zordur.

Mesela Kevser suresinin 3. ayetinde bahsedilen *"soyu kesik"* ifadesinin medlulü belirlenmemiştir. Rivayetlere göre As b. Vâil Peygamber'le alay edenlerden birisiydi. Peygamber'in oğlu vefat ettiği zaman "Bırakın onu, onun soyu kesiktir, soyunu sürdürecek erkek çocuğu yoktur, ölünce adı unutulur gider biz de ondan kurtuluruz." şeklinde birtakım sözlerle Peygamber'i incittiği, bunun üzerine de Kevser suresinin 3. ayeti olan *"Asıl soyu kesik olan odur."* ayeti inzal olmuştur.[233] Burada bu şahsın isminin belirlenmesi Kur'an'ın anlaşılmasına doğrudan katkısı olan bir ifade biçimi değildir. Metnin anlaşılmasından daha çok Kur'an'da niçin böyle bir anlatım biçiminin varolduğu sorusu bizi ilgilendirmektedir. Yani açık açık isimler yerine, isimlerin yerini tutan zamir, ism-i mevsul veya herhangi bir sıfatla açıklanmış olması bizim asıl uğraş alanımızdır. Bunun sebebini ise, Kur'an'ın nasıl bir metin türüne ait olduğu sorusunun cevabıyla yakından ilişkili olduğunu düşünüyoruz.

Yine aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'de "*düşkün kimseler*" olarak zikredilenlerin isimleri rivayetlerde geçmektedir. Rasulullah mescitte oturduğu vakit onunla beraber ashabından fakir, düşkün insanlar bulunurdu. Bunlar ise Ammâr b. Yâsir, Suheyb b. Sennân, Bilal b. Rabah, Ebû Fukeyhe, Amr b. Füheyle ve Müslümanlardan bazılarıydı. Kureyş bunlarla alay ederek birbirlerine şöyle derlerdi: "İşte gördüğünüz gibi bunlar Peygamber'in beraber oturduğu kimselerdir. Allah onları bizim aramızdan men etti."[234]

> *Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam ona dua edenleri yanından kovma. Onların hesabından sana bir şey yok, senin hesabından da onlara bir şey yok ki onları kovasın. Eğer kovarsan zalimlerden olursun.*[235]

232 Albayrak, "Mübhemâtu'l-Kur'an", s. 177.
233 Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, tahk. Süheyl Zükkâr, Riyaz Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1996, c. I, s. 157. Bu konuda çeşitli rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XII, ss. 724-726. Taberî, bu konuda bütün rivayetleri verdikten sonra bu ayetin bir şahıs hakkında inmesine rağmen Peygamber'i kızdıran ve hakaret eden herkes için bir nitelik olduğunu ifade eder. Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, c. XXXII, s. 132.
234 Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, c. I, s. 177
235 En'âm, 6/52.

Bunlar Kureyş'ten yakınları olmayan düşkün ve fakir kimselerdi. Kureyş'in ileri gelenleri dinlerinden dönmeleri için gün ortasında sıcağın altında onlara işkence ederlerdi. Bu olay, ayetin sebeb-i nüzûlu olarak zikredilir. İşkenceye maruz kalanlar ise yukarıda isimleri sayılan fakir insanlardı.[236] Yukarıda vermiş olduğumuz ayetlerden anlaşılacağı gibi, tek tek isimlerin sayılması yerine nitelikler ve genel olarak şahıslardan bahsedilmesi Kur'an'ın genel bir üslup özelliğidir. Hiç şüphe yok ki vahiy ortamında "düşkün insanlar veya adamlar" denilirken kendilerine imada bulunulan kimselerin, vahyin muhatapları tarafından bilinmeleri söz konusudur.

Kur'an'ın kendisine hâs bir ifade özelliği de onun gerek kıssaların sunuluşunda, gerekse diğer vesilelerle yer, zaman ve şahıs isimlerini ön plana çıkarmamasıdır. Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an çoğunlukla bu tür durumlarda ism-i işaretleri, ism-i mevsulleri ve zamirleri kullanmaktadır. Bunun da ötesinde Kur'an'ın çoğunlukla teferruat olarak kabul edilebilecek bu tür ayrıntılara girmemesinin asıl hikmeti onun fonksiyonel tarafının ağır basmasıdır.[237] Aslında bu görüşe katılmakla birlikte, kullanılan dilin de böyle bir anlatıma imkân tanıması söz konusudur. Dilin kullanımından kaynaklanan anlatım biçimlerinden dolayı zaman zaman bazı hususlar mübhem lafızlarla ifade edilmiştir. Ancak bazı lafızların mübhem bırakılması hiçbir zaman mesajın anlaşılır ve kavranabilir özelliğini ortadan kaldırmaz.

Mübhem lafızların açıklanmasında esbâb-ı nüzûlde olduğu gibi, olayların ortaya çıkış sebeplerinin bütün teferruatıyla anlatılması gibi bir amaç güdülmemektedir. Amaç şahıs, grup, eşya ve hayvan isimlerinin belirlenmesi, coğrafi bölge adlarının tespiti, sayı ve miktarla ilgili belirsizliklerin giderilmesidir.[238] Rivayet ve nakille bilinebilmesi bakımından büyük ölçüde esbâb-ı nüzûlle birtakım benzerlikleri olmasına rağmen, vahyin nazil olduğu ortamı resmetmemesi bakımından bu ilim dalından ayrılmaktadır.[239] *Mübhemât,* olayların

236 Belâzurî, *age,* c. I, s. 177.
237 Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine,* Şule Yay., İstanbul 1992, s. 107.
238 Albayrak, "Mübhemâtu'l-Kur'an", s. 162.
239 Esbâb-ı nüzûlle ilgili yapılmış olan tanımlarda bunu açıkça görmekteyiz. Buna göre esbâb-ı nüzûl, nüzûl ortamında meydana gelen bir olay veya Peygamber'e yöneltilmiş bir sorunun vuku bulduğu günlerde, bir veya daha fazla ayetin cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere inmesine vesile teşkil eden ve vahyin nazil olduğu ortamı resmeden hadiseye sebeb-i nüzûl denilmiştir. Bu konuda daha geniş bilgi için

oluş ve gelişim biçiminden daha çok, kelime ve isimlerin medlullerinin belirlenmesi konusuyla uğraşan bir disiplin olması, bu ayrımı gerekli kılmaktadır.

Kur'an'daki mübhemleri belirleme çabaları sahabe ve tabiine kadar uzanmakla beraber bu konuda ilk eser yazan kişinin Süheylî olduğu kabul edilmektedir. Bu konudaki eserinin adı *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm*'dır. Suheylî'nin oldukça geç bir dönemde (ö. 581/1185) yaşamış olması bu konunun diğer Kur'an ilimlerine göre daha geç bir dönemde derlenmiş olduğunu göstermektedir.[240] Süheylî, mübhemlerin belirlenmesi konusunda bazı aşırı yorumlara kitabında yer vermektedir. Goldziher'in de belirttiği gibi Suheylî Kur'an'da Süleyman kıssasında geçen karıncanın ismini belirlemeye çalışarak adının Tahiyye mi yoksa Hazma mıdır? şeklinde birtakım adlandırmalarda bulunarak, sonunda karıncaların birbirlerine isim takmadıkları ve insanlarında karıncalara herhangi bir isim vermelerinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşır.[241] Benzer bir tutum Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) tefsirinde göze çarpar. Bu tefsirde, Hz. Mûsa'nın asasının (Kasas, 28/31) hangi ağaçtan yapıldığı, Hz. Süleyman ve ordularının karınca vadisine yaklaşırken, karıncaların ezilmemesi için uyarıda bulunan (Neml, 27/18) karıncanın ismi konusunda bazı açıklamalar dikkat çekicidir.[242]

Bu eleştiride bir haklılık payının olduğu açıktır. Çünkü Kur'an mübhemleri belirtmek yerine, bunun üzerinden vereceği mesajı öncelemektedir. Zaten Kur'an'ın ilk muhatapları açısından böyle bir sorunun söz konusu olmadığını biliyoruz. Çünkü vahiy ortamında mübhem bırakılan ayetlerin medlullerinin bilinmesi söz konusuydu. Bunun ise en büyük delili vahiy ortamında, vahye tanık olanların olaylarda geçen kişiler ve diğer konular hakkında fazla soru sormamalarıdır.

bzk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'un Rolü*, Şule Yay., İstanbul 1994, s. 68. Mübhemât ve sebeb-i nüzûl'un kaynağı sahabe ve tabiin olmakla beraber ikisi arasındaki fark, sebeb-i nüzûl rivayetlerinden yararlanılarak yapılan mübhem açıklamalarda olayın nasıl cereyan ettiği nakledilmemekte, sadece olayın tarafları, isimleri, kaç kişi oldukları ve olayın geçtiği yer gibi konulara yer verilmektedir. Bk. Albayrak, "Mübhemâtu'l-Kur'an", ss. 156-162.

240 Bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 2003, s. 218.

241 İgnaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yay., İstanbul 1997, s. 319. Goldziher bu bilgiyi Damîri'nîn *Hayevân* adlı eserinden almıştır.

242 Mukâtil b. Suleyman karıncanın isminin *el-cermî* olduğunu bildirir. Bk. Mukâtil b. Suleymân, *Tefsiru mukâtil b. suleymân* (ö. 150/767), tahk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, Beyrût, c. II, ss. 472,496.

4.1. Mübhem Anlatımların Nedenleri

Ulûmu'l-Kur'an diğer konularda olduğu gibi Kur'an'da bulunan mübhemlerle ilgili olarak bazı tespitlerde bulunarak bu anlatımların gerekçelerini açıklamaya çalışmıştır. Bu eserlerde verilen bilgilere bakılacak olursa, Kur'an'da açıklanmayarak belirsiz bırakılan anlatımlarla ilgili olarak birtakım açıklamaların yapıldığı ve mübhem anlatımların bulunma nedenleri çeşitli şekillerde temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu açıklamaların hangi amaçla ve ne türden gerekçelerle yapıldığı konusunda fazla bir bilgiye sahip olduğumuz söylenemez. Muhtemeldir ki vahye muhatap olanların teker teker bu dünyadan ayrılmaları ve sözün doğal ortamından uzaklaşılması sonucunda, mübhem anlatımların referansları birer birer tespit edilmeye çalışılmıştır. Zaten Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde böyle bir çabanın varlığı hissedilmektedir. Bir anlamda metin tenkidi türünden çalışmaların yapıldığı söylenebilir. Kaynaklarda, vahiy ortamında mübhem bırakılan herhangi bir olay veya şahsın mahiyeti hakkında fazla bir belirsizliğin olduğunu söylemek zordur. Çünkü vahyin, yaşanılan hayat ve yaşayanların gündelik tecrübelerini içine almasından dolayı, böyle bir anlatım biçiminin benimsendiği söylenebilir. Ulûmu'l Kur'an'a ilişkin eserler tarandığı vakit, mübhem anlatımların gerekçelerinin çeşitli şekillerde açıklandığı görülür. Bu gerekçelerin tutarlı olup olmaması başka bir konu olmakla birlikte, daha çok nasıl açıklandığı konusu üzerinde durmayı öncelediğimizi belirtmemiz gerekir. Bunları şöyle özetlemek mümkündür:

Mübhem olan hususun Kur'an'ın başka bir yerinde belirtilerek anlatımda zenginlik sağlanması için: Mübhem bırakılan bir durumun Kur'an'ın başka bir yerinde açıklanması, anlatımda zenginlik sağlanmasına bağlanmaktadır. Örnek olarak Fatiha suresinin 4. ayetinde geçen *"Kendisine nimet verilenler"*[243] ifadesini ele alacak olursak bu ayette nimet verilenlerin kimler olduğu açıklanmamıştır. Fakat Kur'an'ın başka bir yerinde bunların kim olduğu açıklanmıştır.[244] *"Kim Allah'a ve Peygamber'e itaat ederse işte onlar Allah'ın nimet ver-*

243 Fâtiha, 1/4. İbn Abbas'tan gelen rivayetlere göre nimet verilenler Allah'a itaat ve ibadet eden melekler, nebiler, sıddıklar, şehidler ve salihler'den oluşmaktadır. Bazı rivayetlerde ise Peygamber ve onunla beraber bulunanlardır. Rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân* c. I, ss. 106-107.

244 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 202.

diği peygamberler, sıddıklar, şehidler ve salihlerle beraberdir."[245] Bu ayete göre nimet verilenler peygamberler, sıddıklar (doğruluk üzeri olanlar) ve salihlerdir. Yine aynı şekilde Bakara suresinin 30. ayetinde *"Bir zamanlar Rabbin meleklere 'ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti."* burada halife olarak kastedilen kişinin Âdem (as) olduğu belirtilerek, ayetin siyakından anlaşıldığı öne sürülmüştür.[246]

Mübhem olan durumun herkes tarafından bilinmesi: Belirsiz olan bir anlatımın veya ismin herkes tarafından bilinmesi diğer bir gerekçedir. Bakara suresinin 35. ayetinde *"Ey Âdem sen ve eşin cennette oturun..."* Burada Havva isminin açıklanması yerine, Âdem'in eşi olarak belirlenmesi, bu ismin herkes tarafından bilinmesine ve meşhur olmasına bağlanmaktadır. Yine Maide suresinin 27. ayetinde *"Onlara iki Âdemoğlunun haberini gerçek olarak oku..."* Rivayetlerden öğrendiğimize göre Âdem'in iki oğlunun ismi Kâbil ve Hâbil'dir. Burada bu isimlerin herkesin bilgisi dâhilinde olmasından dolayı belirsiz bırakıldığı öne sürülmüştür. Tevbe suresinin 119. ayetinde *"Ey iman edenler Allah'tan korkun ve sıddıklarla beraber olun."* Ayette *sıddık* kelimesinden kastedilenler muhacirlerdir. Muhacirlerin kimler olduğu ise Haşr suresinin 8. ayetiyle açıklanmıştır. *"O mallar, şu göçmen fakirlere aittir ki yurtlarından ve mallarından sürülüp çıkarılmışlardır. Allah'ın lütuf ve rızasını ararlar; Allah'a ve elçisine yardım edenler işte doğru olanlar (sıddıklar) onlardır."*[247]

Açıklandığı durumdan daha beliğ olsun diye gizlenmesinin amaçlanması: Bakara suresinin 204. ayetinde *"İnsanlardan öylesi var ki dünya hayatına dair sözü senin hoşuna gider..."* ifadesi geçmektedir. Rivayetlere göre bu kişi Ahnes b. Şerîk'tir. Daha sonra bu kişinin iyi bir Müslüman olduğu ve dinî yükümlülükleri yerine getirdiği anlaşılmaktadır.[248] Bu kişinin ismi gizlenerek anlatımın daha beliğ olduğu öne sürülmüştür. Aslında Kur'an-ı Kerim'de genel bir üslup özelliği olarak isimlerden daha çok, nitelikler ön plandadır.

245 Nisâ, 4/69.

246 Zerkeşî, *age,* c. I, s. 203. Aynı ifadeler için bk. Suyûtî, *el-İtkân,* c. II, s. 315.

247 Zerkeşî, *el-Burhân,* c. I, s. 203, Suyûtî, *el-İtkân,* c. II, s. 314; Bu konuda başka bir örnek olarak En'am suresinin 93. ayeti gösterilebilir. *"Allah'a karşı yalan uyduran, ya da kendisine bir şey vahyedilmemiş iken "Bana vahyolundu." diyenden ve "Ben de Allah'ın indirdiği gibi indireceğim." diyenden daha zalim kim olabilir!"* Bu sözleri söyleyen Nadr b. Hâris isimli kişidir. Peygamber bu kişiyi Bedir savaşında esir aldıktan sonra öldürmüştür. Zerkeşî, *age,* c. I, s. 204.

248 Suyûtî, *age,* c. II, s. 316.

Mübhemin belirlenmesinde fazla bir faydanın olmaması: Mübhem'in belirlenip belirlenmemesinin, mesajın anlaşılması açısından fazla bir öneminin olmaması gibi durumlarda zikredilmemektedir. Zerkeşî Bakara suresinin 259. ayetini örnek gösterir: *"Veya şu kasabaya uğrayan kimse gibi ..."* kasabanın neresi olduğu belirtilmemiştir. Kasaba'nın Beytu'l-Makdis olduğu bildirilmektedir.[249] Yine aynı şekilde A'râf suresinin 163. ayetinde benzer bir anlatım mevcuttur. *"Onlara deniz kıyısında bulunan kasaba halkının durumunu sor. Hani onlar Cumartesine saygısızlık edip haddi aşıyorlardı..."* Kasaba'nın Eyle veya Taberiyye olması muhtemeldir.[250] Ulûmu'l-Kur'an yazarlarına göre yer isimlerinin açıklanmaması, herhangi bir faydasının olmamasındandır.

Aşağılık bir nitelikle aşağılanması için mübhem bırakılması: Mübhem bırakılmasına neden olan gerekçelerden biri de mübhem bırakılan şahsın veya şahısların kötü bir sıfatla anılmalarından dolayıdır. Burada Suyûtî Kevser suresinin 3. ayetini örnek verir. *"Asıl soyu kesik olan, sana buğzedendir."*[251] Peygamber'e buğz eden kişinin adı açıklanmayarak mübhem bırakılmıştır. Bu kişinin aslında As b. Vâil olduğu bilinmektedir. Yine Hucurât suresinin 6. ayetinde *"Yoldan çıkmış (fasık) birisi size bir haber getirirse..."* ifadesinde "yoldan çıkmış kimsenin" Velid b. Ukbe b. Ebî Mâ'it olduğu bildirilmektedir.[252] Mübhem olarak bırakılması aşağılık bir nitelikle tahkir edilmesine bağlanmaktadır. Bu açıklamaların fazla tutarlı olduğu söylenemez. Çünkü Kur'an'da Peygamber'le mücadeleye giren, Ebû Leheb'in ismi geçmektedir.[253]

249 Zerkeşî, *age*, c. I, s. 205.
250 Zerkeşî, *age*, c. I, s. 205.
251 Suyûtî, *age*, c. II, s. 324; Zerkeşî, *age*, c. I, s. 207.
252 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 207.
253 Mesed, 111/1. Bu ayette Ebû Leheb'in ismi zikredilerek verilmiştir. Ulûmu'l Kur'an müelliflerinin açıkladıkları gibi olsaydı burada Ebû Leheb'in ismi zikredilmemesi gerekirdi. Bu açıklamaların tutarsız olduğunu görmekteyiz. Burada ismin açıklanmış olması her ne kadar bizim düşüncemizle çelişiyor gibi görünse de sözlü dil vasatında-oluşan Kur'an da böylesi bir anlatımın istisna olduğunu söyleyebiliriz. Kur'an-ı Kerim'de iki kişinin dışında başka kimsenin ismi zikredilmemektedir. Goldzier bu konuda şunları söylemektedir: "Öteden beri Müfessirlerin en büyük sıkıntısı Kur'an'ın soyut dilini somutlaştırmak belirsizlerini (mübhemât) belirli şahıslara atfetmek olmuştur. Ne ki çoğu kez bu tür yönelişin yöntemine itiraz edilmiştir. Kur'an'da Zeyd b. Hârise ve Ebû Leheb'ten başka kimsenin adı zikredilmez. Lakin üstü kapalı göndermeler de derinliğine araştırmalara kapalı bulunmamaktadır. Kur'an ilminin bu yönüne özensiz ve çala kalem "falancanın falanı" (Tevratın ruth bölümünde olduğu gibi 1/4: peloni almoni) formuyla yaklaşmak caiz değildi." Bk. Goldzier, *İslam Tefsir Ekolleri*, ss. 316-317.

İsim açıklanmaksızın iyi bir nitelikle övülmesi ve ta'zim edilmesi için: Zümer suresinin 33. ayetinde *"Gerçeği getiren ve onu doğrulayan"* kimse, Hz. Peygamber ve Ebû Bekr'e tekabül etmektedir. "Doğrulayan" kelimesinin tekil kullanımı, tek kişi olduğuna işaret etmektedir.[254] Kur'an dili açısından olaylar ve şahıslardan daha çok, onun üzerinden vereceği mesaj önemlidir. Bundan dolayı, isimler yerine sıfatla hitap etmek daha çarpıcı ve mesajı önceleyen bir özelliktir. Yukarıda geçen örnekte isimlerin zikredilmemesi, verili bir duruma işaret edilmesine bağlanabilir.

Mübhem bırakılan durumun genelleştirilmesi için: Ayetin inme sebebi tek bir şahıs olmasına rağmen şahsın özelliği genel olarak anlatılmıştır. Dolayısıyla bu durumlarda bazı ayetlerde isim açıklanmayarak genel bir ifade kullanılmıştır. *"...Kim Allah ve peygamberine hicret etmek amacıyla evinden çıkarsa da sonra kendisine ölüm yetişirse, şüphesiz onun mükâfatı Allah'a düşer..."*[255] Genel olarak anlatılan olayda Habib b. Damra b. el-Leysî söz konusudur. Mekke'de düşkün ve zayıflardan birisi olarak göze çarpar. Hicret emri gelince hasta yatağından kalkarak Medine'ye hicret etmeye karar verir ve hicret esnasında yolda vefat eder.[256]

Mübhem anlatımların gerekçeleri konusunda oldukça yerinde ve ma'kul açıklamalarda bulunulmuştur. Mübhem'in herkes tarafından bilinmesi, mübhem olan niteliğin veya şahsın genelleştirilmesi türünden açıklamaları bu konuda örnek verebiliriz. Daha önce bahsettiğimiz gibi mübhemleri açıklama konusunda konulan ilkelere her zaman uyulmadığı, bazı aşırı yorum ve rivayetlerin varlığı dikkat çekmektedir.

Kur'an-ı Kerim bilindiği gibi vahiy sürecinde yaşayan insanlar hakkında betimlemelerde bulunduğu gibi, geçmişte yaşamış milletlerden ve şahıslardan da bahsetmektedir. Kur'an'da faklı anlatım tarzları ve buna bağlı olarak farklı dil kullanımlarından bahsedile-

254 Zerkeşî, *age*, c. I, ss. 206-207; Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 315.

255 Nisâ, 4/100.

256 Vâhidî, *Esbâbu'n- nüzûl*, s. 150; Zerkeşî, *age*, c. I, s. 206. İkrime, ayette bahsedilen şahsın kimliği hakkında on dört yıl çaba harcadığını, sonunda bu kişinin Damra b. 'Iys olduğunu nakleder. Benzer anlatımlar için bk. Bakara, 2/274; Mâide, 5/4. Bu ayette *"Bir de Allah'ın size verdiği yeteneklerle eğitip alıştırdığınız avcı hayvanların tuttuğu avlar helal kılındı..."* Bu ayet aslında Adiyy b. Hâtem hakkında inmiştir. Bu kişinin beş köpeğinin olduğu ve bunlara özel isimler verdiği nakledilir. Dolayısıyla bu ayet genel bir ifade biçiminde anlatılmıştır. Zerkeşî, *age,* c. I, s. 206.

bilir.[257] Bu anlatım biçimlerinden bazıları İslam'dan önce yaşamış toplulukların başından geçen olaylar (kıssa) anlatımı veya örnekleme diyebileceğimiz (temsili) anlatım biçimleridir. Bu örneklerde anlatılan şahıs ve olayların vahiy ortamında geçmemesinden dolayı belirsiz anlatımların tayin edilmesi ancak metnin içerisinde bulunan delillerden çıkarılabilir. Dolayısıyla bizim öncelikli seçtiğimiz örnekler, vahiy ortamında yaşamış ve vahyinde bizzat onlar hakkında olduğu durumlar için söz konusudur. Vahyin kimler hakkında veya hangi durum üzerine inmesinin muhatapların bilgisi dâhilinde olmasından dolayı mübhem bırakıldığı sonucuna varılabilir. Kur'an'da belirsiz bırakılan veya medlulleri belli olmayan anlatım biçimlerini çeşitli başlıklar altında ele alıp incelemek mümkündür. Bunlar zamirler, ism-i işaretler, ism-i mevsuller, zaman ve mekân zarfları ve cins isimlerinden oluşmaktadır.

4.2. Kur'an'da Geçen Bazı Mübhem Kelime ve Anlatımlar

4.2.1. İşaret İsimleri

İşaret isimleri Arapçada ma'rife olarak değerlendirilir. Bir şeye işaret edilmesi, ancak o şeyin gösterilmesiyle mümkündür. Herhangi birisini (Zeyd, Ahmed vb.) göstererek "Bu Zeyd'dir." denilebilir ve "bu" [*hazâ*] derken, Zeyd'in bizzat kendisi kastedilir.[258] İsm-i işaret *el* (Arapçada belirlilik takısı) ve benzeri şeylerle işaret aracılığıyla bir şeyin belirlenmesi olarak tanımlanır. Yakında, uzakta veya orta bir yerde bulunan şahıs ve nesnelerin muhatap zamiriyle işarette

257 Muhkem dil, anlatmayı amaçladığı alanı olduğu gibi, göründüğü gibi, tecrübe edildiği gibi anlatmayı amaçlayan dil olarak tanımlanmıştır. Bu alan ise insanın gördüğü, elle tutup hissettiği, ölçebildiği müşahede alanıdır. Müteşabih dil ise nesnesinin doğrudan değilde, başka bir şeye benzetilerek anlatıldığı dildir. Bu konuda bk. Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", *2. Kur'an Sempozyumu,* Bilgi Vakfı 1995, s. 123. Bu açıdan Kur'an'da kıssa anlatım diliyle, ahkâma ait anlatım dilinin farklı olduğu söylenebilir. Kur'an'da temsili (sembolik) anlatım olarak göze çarpan bazı ayetler vardır ki bunlar tamamen örnekleme anlatım olarak ele alınabilir. *"Onların hali ateş yakan öyle kimselerin haline benzer ki..."* Bakara, 2/17-19 vb. ayetlerde münafıkların içinde bulundukları hastalıklı durum, belli bir davranış biçimine benzetilerek anlatılmıştır. Burada ateş yakanın kim olduğu şeklinde bir soru yöneltmenin fazla bir anlamı yoktur. Çünkü Kur'an ifadelerinden böyle birisinin yaşadığına dair bilgi yoktur. Bunlar tamamen sembolik anlatımlar olarak ele alınabilir. Dolayısıyla Kur'an'da mübhemler tespit edilirken farklı anlatım biçimlerinin göz önünde bulundurulması ve her anlatımın medlulünün bulunulmaya çalışılmasının fazla bir anlamının olduğunu söylemek zor olsa gerek. Bu konuda bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. I, s. 79.

258 Ensârî, *Şerhu şuzûru'z-zeheb,* s. 139.

bulunulması,[259] belli olan şahıs ve nesnelere işarette bulunulması anlamına gelir. Kur'an'da böyle bir anlatım tarzının ağırlıkta olması büyük ölçüde onun sözlü bir metin olmasında aranabilir. Kur'an-ı Kerim bilindiği gibi Arap toplumuna, Arapça olarak hitap etmiştir. Arapça hitap edilmesi, bu dilin imkânlarının kullanılması anlamına gelir. Bundan dolayı Kur'an'ın vahiy sürecinde muhatapların belli olmasından dolayı işaretlerle anlatımda bulunulan kimseler bilindiği için, isimler yerine ism-i işaretler kullanılmıştır.

Kur'an'ın nazil olduğu, Hz. Peygamber'in yaşadığı ortam ve hitabettiği kimseler dikkate alınırsa, işaret isimleri Kur'an'da epey yekün teşkil eder. Mesela Hz. Peygamber'in Mekke'de karşılaştıkları ve onlarla mücadele ettikleri insanları her defasında isimlendirmesine gerek yoktu. Çünkü vahyin muhatapları bunları tanıyorlardı.[260] Mübhemât, ism-i işaretlerin medlullerini tespit etmeye çalışmıştır. Bizim amacımız, bunun gerekli olup olmadığını tespit olmayıp; Kur'an'da niçin böyle bir anlatım tarzının olduğudur. Bunun ise, Kur'an'ın oluşum sürecinde aranması gerektiğini söyleyebiliriz. Sözlü olarak inşâ edilen metinlerde şahısların bilinmesi, ismin yerine geçen zamirlerin kullanımını gerektirir. Bir süreç olarak devam eden karşılıklı konuşmada birçok durum konuşma bağlamı içinde anlaşılabileceğinden dolayı isimlerin yerlerine geçen zamirler kullanılmıştır.[261]

Vahiy sürecinde karşılıklı muhatapların bilinmesi, vahyinde bu muhatapların hayatlarının hemen hemem her safhasını içine alması, bilinen durumların ve şahısların bilindiği varsayımıyla işaret edici bir anlatım biçimi seçilmiştir. Bundan dolayı, Kur'an'da işaret zamirleri sıkça kullanılmıştır. Konumuz gereği burada hepsinin verilmesinin mümkün olmamasından dolayı işaret zamirlerinin çokça kullanılmasının sebebi, büyük ölçüde Kur'an'ın sözlü bir metin olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü sözlü metinlerde, sıkça işaret ettiğimiz gibi karşılıklı muhataplardan oluşmaktadır. Aynı zamanda işaret ediciler (bunlar, şunlar vb.), herhangi türden bir yer veya zamana işaret etmezler. Genellikle konuşan ve dinleyenlerin birbirleriyle ilişkileri bakımından tanınan ve tanımlanabilen bir yer ve zaman veya daha az yaygın olmakla birlikte, konuşma içerisinde tanımlanan yer

259 Ensârî, *Katru'n-nedâ*, Derseâdet, ts., s. 99; Mustafa el-Galâyînî, *Câmiu'd-durûsu'l-arabiyye*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût 1982, c. I, s. 128.

260 Tâhâ Hüseyn, "Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs", ss. 150-151.

261 Günay, *Metin Bilgisi*, ss. 29-30.

ve zamana atıfta bulunmak için kullanılmaktadır.[262] Atıfta bulunulması muhatapların işaret edilen nesneleri bildikleri veya tanıdıkları anlamına gelmektedir.

İşaret edicilerle ilgili önemli olan diğer bir özellik onların, –dilsel olanı ve olmayanı kapsayan anlamında– bağlam içerisinde yer alan unsurlara atıfta bulunmak için kullanılmasıdır. Böylece üçüncü şahıs zamiri olan "o" dilsel bağlamda daha önce sözü edilen bir kimseye atıfta bulunmak için kullanılmaktadır. Aynı zamanda o anda orada hazır bulunan bir kimseye atıf yapmak için kullanılabilir.[263] Kur'an-ı Kerim'de bu gibi anlatımların örnekleri çoktur. *"Şunlar, o apaçık kitabın ayetleridir."*[264] *"İşte o öksüzü iter, kalkar şu namaz kılanların vay haline!"*[265]

Bu ayetlerde işaret ismiyle bahsedilen "kitap" ve "öksüzü iten" kimsenin muhataplar tarafından daha önceden bilinen bir şahıs ve nesne olması dikkat çekicidir. Bunların bilindiği gerekçesiyle böylesi bir anlatımın gerekli olduğunu söyleyebiliriz. İbn Abbas'tan gelen rivayete göre burada "işte o" şekkinde bahsedilen kimselerin müminlerle beraber olduklarında onlara gösteriş yapan, onlardan ayrı kaldıklarında namazı terk eden kimseler oldukları rivayet olunmuştur.[266] Ayrıca bunların Asl b. Vâil, Velid b. Muğire, Ebû Cehil ve Ebû Sufyan hakkında nazil olduğu söylenmiştir. Hatta Ebû Sufyan'ın her hafta bir deve kestiği, kesilen etlerden bir yetim istediği zaman onu azarlayarak itip kalktığı ve âsâsıyla ona vurduğu nakledilmektedir.[267] Biz, aslında yazı dilinde de benzer ifadeler kullanırız. Fakat yazı yazarken metin içinde mevcut olan bir duruma işaret ederiz. Sözlü bir metinde işaret isimleri, sözün dışında bir durumun betimlenmesi veya işaret edilmesi için kullanılır. *"Elif Lam Mim. Bu kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir."*[268]

262 Palmer, *Semantik*, s. 154.
263 Palmer, *age*, s. 154. Daha sonra ele alınacağı gibi işaret zamirleri Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde mübhemât olarak bilinen belirsiz anlatımların konusu olarak ele alınmıştır.
264 Kasas, 20/2.
265 Mâun, 107/2-4.
266 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XII, s. 709.
267 Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, ss. 376-377.
268 Bakara, 2/1-2. Benzer örnekler için bk. *"İşte o kitap; kendisinde hiç şüphe yoktur; muttakiler için yol göstercidir."* Bakara, 2/2-5. *"İşte onlar, Allah'ın lanetlediği insanlardır. Allah, kimi lanetlerse, artık onun için hiçbir yabancı bulamazsın."* Nisâ, 4/52. *"İşte onlar o kimselerdir ki, hidayet karşılığında sapıklığı satın aldılar da ticaretleri kar etmedi, doğru yolu da bulamadılar."* Bakara, 2/16.

Zemahşerî burada ism-i işaretin kullanımı hakkında şunları söyler:

> Uzak olmayan bir şey için burada ismi işaret niçin kullanılsın? Derim ki elif lam mimi telaffuz ettikten ve onun hakkında konuşmadan sonra ism-i işaret kullanılmıştır. Bu ise bütün konuşmalarda olan bir durumdur. Mesela birisi bir söz söyler ve daha sonra *işte bu* şeklinde o şeyden bahseder. Birisi bir hesap yapar sonra *işte bu* şeklinde onun hakkında konuşur.[269]

Başarılı bir iletişim geniş ölçüde işaret kelimelerinin doğru kullanımına bağlıdır. Çünkü bu kullanım iletişimimizin anlamlı olmasında oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Bütün bu kelimeler bize herhangi bir cümle veya ibarenin anlamını gösterdikleri için işarettirler.[270] Şu halde şahıs kategorisi, işaret edici bir kategoridir; yani bağlamda yer alan tanımlanabilir unsurlara atıf yapan bir kategoridir. Benzer bir fonksiyona sahip olan başka gramatik formlarda vardır.[271] Kur'an'da kullanılan işaret isimleri muhatapların hakkında fikir sahibi oldukları durumlarda kullanılmaktadır. Bu yolla söz boş yere uzatılmamış olmaktadır.[272] Zaman ve mekân işaret edicileri çoğu zaman söylemin zaman ve mekânına işaret eden 'şimdi' 'burada'ya atıfta bulunmazlar; aksine onların neye atıfta bulundukları, söylemin içinde atıf yapılan zaman ve mekân terimlerinin yardımıyla tespit edilebilir.[273]

Tâhâ Hüseyn'nin de belirttiği gibi Kur'an'ın inzal sürecinde canlı söz ortamında vahye konu olan şahıslar, sahabe tarafında tanınıyor ve biliniyor olmasından dolayı, onlar, şunlar, bu, şu, vb. şahıs zamirleriyle anlatılmıştır. Kur'an'ın nazil olduğu ortam, Peygamber'in yaşadığı devre, Kur'an'ın hitabettiği kimseler ve kullandığı lisanın tavrı dikkate alınırsa, mukaddes kitapta işaret isimleri, bilhassa hitabi kısımlarda mühim bir rol oynamaktadır.[274]

> Kureyşliler, daha doğrusu reislerinden üç veya dördü Peygamber'e taciz edici bir sual sordukları ve Kur'an buna cevap vermek istediğinde: Ebû Sufyan an-Nadr İbnu'l-Haris, Ubeyy b. Halaf, Ebû Cahl ve fulan mevzuda sana soran diğerleri diyecek yerde: onlar sana sorarlar demesi, daha

269 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. I, s. 42.
270 Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk,* s. 36.
271 Palmer, *Semantik,* s. 154.
272 Albayrak, "Mübhemâtu'l-Kur'an", s. 157.
273 Palmer, *age,* s. 154.
274 Tâhâ Hüseyin, "Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs", s. 150.

> yüksekten cevap vermek olurdu. Onlar zira, gizlice değil bilakis umumi meydanda sorduklarına göre, herkes onları biliyordu. Peygamber Medineye hicret ettiği ve Yahudiler suallerle taciz ettikleri zaman, aynı şekilde Kur'an, soranların isimlerini zikretmemiştir. Herkes bu şahısları görüyor, işitiyor ve tanıyor olduğu için, onlar zamiriyle iktifa edilmiştir. Kendilerine tekaddüm edilmeksizin Kur'an, isimlerin yerine zamirleri bu kadar sıkça kullanıyor olduğuna göre, beyan etmek gerekir ki, Mekke ve Medine devrinde konuşulan dilde böyleydi.[275]

İletişimde kullanılan bu, şu, o, başka vb. kelimeler herhangi bir tecrübeye işaret etmezler. Bu kelimelerin kullanımları kullanıldığı duruma göre farklı anlamlara gelebilir. İşaret edileni onların sadece bağlamları söyleyebilir. Mesela *"aman tanrım"* gibi ifadeler bağlamları olmaksızın anlamsızdır.[276] Bu gibi ifadelerin anlaşılabilmesi büyük ölçüde konuşmaya katılmak veya yanında bulunmakla mümkündür. Konuşmacının ses tonuna göre farklı anlamlar taşıyabilir.

Kur'an-ı Kerim'in indiği dönem Arapçasının bütün imkânlarını, kullanmasından söz edilebilir. Arapçada önemli yer tutan ism-i işaretler Kur'an'da sıklıkla kullanılmıştır. Bunlar konuşma ortamında ve muhatapların hakkında bilgi ve fikir sahibi olduğu durumlarda kullanılmaktadır. Bağlamın herkes tarafından anlaşıldığı konuşma ortamlarında, dilin göndergeleri büyük ölçüde belirgindir. Mesela *"Doğruyu getirene ve onu doğrulayanlara gelince: işte korunanlar onlardır."* (Zümer, 38/33) ifadesinde niteliklerinden bahsedilen kimseler ism-i işaretle anlatılmıştır. Vahyin inzal olduğu ortamda kendilerinden bahsedilen kimseler, muhataplar tarafından bilinmekteydi. Bu tarz anlatımın örnekleri çoktur. Tâhâ Hüseyn'in de belirtiği gibi bu büyük ölçüde sözlü dil kullanımından kaynaklanmaktadır.

4.2.2. İsm-i Mevsuller

Kur'an'da ism-i mevsulle anlatım önemli bir yer tutmaktadır. İsm-i mevsuller *Mübhemât*'tan sayılmış ve medlulleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

> *Ortak koşanların, Allah'ın yanında ve elçisinin yanında nasıl anlaşması olabilir? Ancak Mescid-i Haramda anlaştıklarınız hariç. Onlar size dürüst davrandıkça sizde onlara dürüst davranın, çünkü Allah, korunanları sever.*[277]

275 Tâhâ Hüseyin, agm, ss. 150-151.
276 Wilson, *age*, s. 31.
277 Tevbe, 9/7.

Ayet, Mescid-i Haram'da kendileriyle anlaşma yapılan kimselerden bahsetmektedir. Bu anlaşmayı yapanların zaten Müslümanlardan olması, muhatapların bunları tanıyor oldukları anlamına gelmektedir. İsimlerini teker teker saymak yerine *anlaşma yaptığınız* şeklinde bir anlatımda bulunulmuştur. Aslında Peygamber'in ve vahye muhatap olanların anlaşmanın mahiyeti, anlaşmada bulunan kimselerin kim oldukları veya hangi kabileden oldukları vb. konuları bildiklerini varsaymamız gerekmektedir. Çünkü buradaki hitabın, belli bir olgusallıktan yola çıkılarak yapılan bir hitap olması, böyle bir anlatımı gerekli kılmaktadır. Bu konuda gelen rivayetlere bakıldığı zaman durum açıkça görülmektedir. Buna göre Müslümanların anlaşma yaptıkları kimselerin Huza'â kabilesinden antlaşmaya bağlı kalan bir grup, Benu Bikr kabilesinden veya Cezimetu İbn ed-Duîl'den bir topluluk olduğu şeklindedir.[278] İsm-i mevsulle anlatılan şahısların kimler olduğu, ilk muhataplar açısından mübhem anlatıma girmez. Dolaylı muhataplar bağlamında bu şahısların kim oldukları belirsizdir. Tarihî verilerden veya rivayetlerden bu şahısları tespit etmemiz gerekir. Bu konuda başka bir anlatım biçimi ise şöyledir:

> *O yalan haberi getirip ortaya atanlar, içinizden bir topluluktur. Siz onu sizin için şer saymayın. Tersine o sizin için hayırlıdır. Onlardan her kişi, işlediği günahın cezasını görecektir. Onlardan o yalanın en büyüğünü idare edene de büyük bir azap vardır.*[279]

Ayette *"o yalan haberi getirip ortaya atanlar"* ifadesinde, isimler yerine sadece *o kimseler* denilerek anlatılmıştır. Bunların kim oldukları açıklanmamıştır. Burada ism-i mevsulle anlatılan kimselerin Hassan b. Sâbit, Mistah b. Usase', Himne bint Cahş ve Abdullah b. Ubeyy olduğu rivayet olunmuştur. İsm-i mevsulle kendisinden bahsedilen kişinin, Abdullah b. Ubeyy olduğu yalanın ve iftiranın

278 Her ne kadar gelen rivayetlerde tam bir uylaşım olmasa da vahye muhatap olanların bu kimseleri bildiklerini söyleyebiliriz. Ayrıca bu kimselerin Kureyş kabilesinden bir grup olduğu şekinde rivayetlerde mevcuttur. Rivayetler hakkında bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VI, ss. 323-234. Bu ayet Hudeybiye gününe işaret etmektedir. Bk. Abdurazzâk b. Hemmâm es-San'âni, *Tefsiru'l-Kur'an*, tahk. Mustafa Müslim Muhammed, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1989, c. II, ss. 267-268. Tevbe, 9/107. ayetinde *"Zararlı faaliyette bulunmak için mescit yapanlar..."* ifadesinde mescit yapanların Benu Ğanem kabilesinin ileri gelenleri olduğu ileri sürülmüştür. Bk. Abdurrazzâk b. Hemmâm, *age*, c. II, s. 287.

279 Nûr, 24/11.

en büyüğünü üzerine alan kişi olduğu söylenmiştir.[280] İsm-i mevsuller sıla cümleleriyle zaten belli ölçüde açıklık kazanırlar, fakat *Mübhemâtu'l-Kur'an* açıklık kazanmasından daha çok isimlerin kime ait olduğunun tespiti konusunda yoğun çaba sarf etmiştir.[281]

Anlatı veya geçmiş milletlerle ilgili anlatımların geçtiği bazı ayetlerde, şahısların isimleri yerine ism-i mevsulün kullanıldığını görmekteyiz. *"Allah kendisine hükümdarlık verdi diye şımararak Rabbi hakkında İbrahimle tartışanı görmedin mi?"*[282] ayetinde ism-i mevsulle anlatılanın kişinin Nemrut olduğu şeklinde rivayetler mevcuttur.[283] Yine aynı surenin 259. ayetinde *"Yahut şu kimse gibisini görmedin mi ki duvarları çatıları üstüne yığılmış ıssız bir kasabaya uğramıştı ..."* ism-i mevsulle anlatılan kişinin Üzeyr, Ermiya veya Hazekyel olduğunu rivayetlerden öğrenmekteyiz.[284] Bu gibi ayetlerde görüldüğü gibi bu şahıslar Peygamber döneminde yaşamamış olanlardır. Fakat Arap tolumunun kıssa veya birtakım tarihî haberlere sahip olmaları, bu gibi şahısların varlığından haberdar oldukları anlamına gelmektedir.

> *Allah kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü işitti. Allah ikinizin birbirinizle konuşmanızı işitir. Çünkü Allah işitendir, görendir.*[285]

Rivayetlere göre kocasıyla tartışan kadının Havle bnt. Hâkim veya bnt. Sa'lebe'dir. Kadının kocası ise Evs b. Sâmit'tir.[286] Bu ayette geçen olaylara bakıldığı zaman vahiy ortamında zaten bu kişiler bilinmektedir. Çünkü bu karı-koca vahyin gelişine şahit olmuşlar ve vahiy de zaten onların durumunu betimlemektedir. Dolayısıyla isim yerine ism-i mevsulle bir anlatımın benimsendiği görülmektedir.

280 Taberî, *age*, c. IX, s. 275.
281 Albayrak, "Mübhemâtu'l-Kur'an", s. 158.
282 Bakara, 2/258.
283 Taberî, *age*, c. III, s. 25-26; Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s 314.
284 Taberî, *age*, c. III, ss. 30-32. Benzer bir anlatım için bk. *"Mal toplayan ve onu durmadan sayan, insanları arkadan çekiştiren"* Hümeze, 104/1-2. Ayette mal toplayan kimse belli değildir.
285 Mücadele, 58/1.
286 Rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyan*, c. XII, ss. 3-5; Bedruddîn İbn Cemâ'a (ö. 733/1333), *Gureru't-tıbyân fî men lem yüsemme fi'l-Kur'an*, Dâru Kuteybe, Beyrût 1990, s. 506. Hz. Âişe'den gelen bir rivayette Havle bnt. Sa'lebe kocası hakkında şikâyette bulunup şunları söylemiştir: "Ey Allah'ın Rasulü gençliğim gitti. Ona çocuklar verdim. Ne zaman ki çocuktan kesildim bana zıhâr yaptı. Ey Allahım ben onu sana şikâyet ediyorum." Bu konuşma henüz bitmemişken bu ayet nazil oldu." bk. Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, s. 336.

> Allah'a karşı yalan uyduran veya kendine bir şey vahyedilmemişken, "Bana vahyolundu diyen, ya da Allah'ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim." diyenden daha zalim kimdir?[287]

Bu ayetten vahiy ortamında böyle bir şahsın bilindiği ve bu şahsın vahiy hakkında birtakım sözler söylediği anlaşılmaktadır. Rivayetlere göre bu kişi, Hz. Peygamber'in ilk kâtiplerinden olan Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh'tir. İrtidat ederek Mekke'ye dönmüştür. Bu kişi Kureyş için "Muhammed'e verilen şeyden bende size getirebilirim. Peygamber ona "zalimin" şeklinde yazmasını söylüyordu, o ise "kâfirin" yazıyordu. Yine Hz. Peygamber "semîun alîm" yazmasını dikte ediyor, o ise "gafûru'r-rahîm" vb. şeyleri farklı yazıyordu. Bunun üzerine yukarıdaki ayet nazil olmuştur.[288] Kendisinden ism-i mevsulle bahsedilen kişinin kim olduğu canlı bir söz olan vahiy sürecinde bilinmektedir. Dolayısıyla ism-i mevsulle anlatılan bu şahsın herkes tarafından tanınıp, bilinmesinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.[289] *"Şımarıp böbürlenmek insanlara gösteriş yapmak ve Allah yolundan alıkoymak için yurtlarından çıkanlar gibi olmayın…"*[290] Ayette yurtlarından çıkanların kimliği konusunda bir belirsizlik söz konusu olmakla birlikte, bu konuda gelen rivayetler, onların kimlikleri konusunda bazı bilgiler sunmaktadır. Kureyş'ten Ebû Cehil ve yandaşlarının Bedr gününde yapmış oldukları davranışlar tasvir edilmektedir.[291]

Bu örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, Kur'an'ın inzal sürecinde bu şekilde bir anlatımda, muhatap kitlenin çoğunlukla ism-i mevsulle anlatılan kimseleri tanıdıkları veya en azından isimlerini duyduklarını söyleyebiliriz. Kur'an'da sıklıkla böyle bir anlatımın benimsenmesinin büyük ölçüde, onun sözlü bir metin olmasında arayabiliriz. Kaldı ki sözlü bir metin diyalog durumunda

287 En'âm, 93.

288 Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, s. 662. Vâhidî bu ayetin Müseylemetü'l-Kezzab hakkından nazil olduğunu aktarır. Vâhidî, *age*, ss. 185-186.

289 *"Odaların arkasından sana bağıranların çoğu, düşüncesiz kimselerdir."* Hucurât, 49/4. Bu ayette Peygamber'i uygunsuz biçimde çağıran kişilerin zaten vahiy sürecinde bilinmeleri söz konusudur. Bunlar ise Akra' b. Hâbis, Zebergân b. Bedr, Amr b. Ehtem ve Uyeyne b. Husn'den oluşan kişiledir. bk. Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 329. Tevbe suresinin 61.ayetinde geçen *"İçlerinden bazıları da Peygamber'i incitirler…"* ayetinde Peygamber'i incitenlerin Attâb b. Kuşeyr veya Nebtel b. Hâris olduğu söylenmiştir. Alak suresinin 9-10. ayetinde geçen *"Gördün mü şu men edeni? Namaz kılarken bir kulu namazdan?"* Meneden kimsenin Ebû Cehl olduğu, kulun ise Nebi olduğu söylenmiştir. Bk. Suyûtî, *age*, c. II, s. 323.

290 Enfâl, 8/47

291 Abdurrazzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-kur'an*, c. II, s. 260.

olan kişi veya kişiler hakkındadır. Vahyin bu anlamda muhatapların hayatının her safhasını içine alan, onlarla beraber olan bir hitap olması böylesi bir anlatımı gerektirmektedir. Çünkü vahyin ilk muhataplarının, ism-i mevsulle anlatılan şahısları bilmeleri söz konusudur.

4.2.3. Zamirler

İsimler yerine zamirlerle anlatım, Kur'an-ı Kerim'in en önemli üslup özelliklerindendir. İsimlerin yerine zamirlerin kullanılması, muhatapların hakkında fikir sahibi olduğu durumlarda mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de geçen zamirler *Mübhemât*'tan sayılmış ve medlulleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Zamirlerle işarette bulunulması, gösterilmekte olan bir şeyi anlamamıza yardımcı olurlar. "O iyi bir insandır." dersem "o" kelimesi konuştuğum kişiye hangi şahıstan bahsettiğim hakkında belli bir fikir sağlar. Dolayısıyla zamirlerle anlatım, hakkında fikir sahibi olunan kişiler veya nesneler hakkında kullanılan önemli bir anlatım unsurudur.[292]

> *Eğer siz ona (hak elçiye) yardım etmezseniz Allah ona yardım etmişti; hani yalnız iki kişiden biri olduğu halde, inkâr edenler kendisini (Mekke'den) çıkardıkları sırada ikisi (hümâ) mağarada iken arkadaşına "Üzülme, Allah bizimle beraberdir!" diyordu...*[293]

Burada kullanılan *o ikisi* ifadesi ismin yerine kullanılan bir zamirdir. Ayet Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'i Mekke'den çıkarmalarından bahsetmektedir. Büyük ölçüde bu olayın bilinmekte olduğu; öyle ki bilinmesinden dolayı isim yerine zamirle bir anlatımın tercih edildiği görülmektedir. Muhatapların hakkında bilgi ve fikir sahibi olmadığı konularda böylesi bir anlatımın benimsenmesinin uygun olmadığını söyleyebiliriz. Kaldı ki ayetin genel bağlamından bunlardan birinin Hz. Peygamber olduğunu anlamaktayız, fakat ikinci kişinin kim olduğunu ancak rivayetler yardımıyla anlamamız mümkündür. Rivayetlerde ise bu kişinin Hz. Ebû Bekr olduğu geçmektedir.[294] Hz. Peygamber ve arkadaşı Hz. Ebû Bekr konuşma bağlamında herkes tarafından bilindiğinden dolayı zamirle bir anlatım yolu seçilmiştir. Vahyin tabiî bağlamında *o ikisi* derken bunun işaret

292 Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, s. 36.
293 Tevbe, 9/40.
294 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyan*, c. VI, s. 374; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 263.

ettiği şahısların zaten bilinmesi söz konusudur. Yazılı bir metinle karşı karşıya gelen muhtemel okurlar açısından burada bir kapalılık söz konusu olmaktadır. Bu kapalılığın giderilmesi ise ancak bize ulaşan rivayetler aracılığıyla gerçekleşmektedir.

"Biz onu Kadir gecesinde indirdik."[295] ayetinde, Kur'an ismi anılmaksızın zamirle anlatılmıştır. Burada "o" zamiriyle Kur'an'a atıfta bulunulması onun açıklanmasına gerek kalmayacak şekilde zihinlerde bilinmiş olduğuna işaret etmektedir.[296] Velid b. Muğire'nin Peygamber'den Kur'an'ı dinlediğinde etkilenip fakat sırf gurur ve inadının iman etmesine engel olması nedeniyle inen şu ayette zamirle kendisine göndermede bulunularak, ismi anılmaksızın anlatılmıştır.[297]

> *Tek olarak yaratıp kendisine geniş servet ve gözü önünde duran oğullar verdiğim, kendisi için nimetleri ayaklar altına serdiğim o kimseyi bana bırak. Üstelik o nimetlerimi daha da artırmamı umuyor. Asla ummasın! Çünkü o bizim ayetlerimize karşı alabildiğine inatçıdır. Ben onu sarp bir yokuşa sardıracağım. Zira o düşündü taşındı, ölçtü, biçti. Canı çıkası, tekrar ölçtü biçti; canı çıkası nasıl ölçtü biçtiyse! Sonra baktı, sonra kaşlarını çattı, suratını astı. En sonunda, kibrini yenemeyip sırt çevirdi de. 'Bu Kur'an dedi olsa olsa sihirbazlardan öğrenilip nakledilen bir sihirdir. Bu insan sözünden başka bir şey değil.' Ben onu sekara (cehenneme) sokacağım.*[298]

Ayette anlatılan kimsenin bazı niteliklerinden bahsedilmiştir. Bu niteliklerde ise geniş servet ve oğullara sahip olması gösterilmekte-

295 Kadr, 97/1.
296 Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* c. IX, s. 335.
297 Suyûtî, *el-İtkân,* c. II, s. 323.
298 Müddessir, 74/11,26. Buna benzer bir anlatım için bk. Alak, 96/9-18. Bu ayetlerde anlatılan kimselerin isimleri belirtilmeyerek zamirlerle bir anlatım yolu tercih edilmiştir. Bunun sebebi ise konuşma ortamında medlullerinin biliniyor olmasıdır. Bu gibi anlatımları Kur'an'ın evrenselliğine bağlayanlar olsa da sözlü dil özelliğine daha uygun bir anlatım olarak göze çarptığını söyleyebiliriz. "Kur'an'da bu örneklerde olduğu gibi, hakka karşı mücadele eden fertleri müşahhaslaştırmadan, kimliklerini ifşa etmeden onlara zamirlerle göndermede bulunulması bir bakıma Kur'an'ın evrenselliğinin bir kanıtı olduğu gibi (yani belirtilen niteliklere uyan herkesi kapsamına almak üzere zamir kullanıldığı gibi) onun insan onuruna ne derece önemsediğinin ve insanlara karşı nasıl edepli davrandığını da ispatlamaktadır." Hayati Aydın, "Kur'an Belağatı Bağlamında Edeb", *İslâmî Araştırmalar*, c. 15, sayı 3, 2002, s. 430. Görüldüğü gibi Kur'an'ın evrenselliği zamirle anlatıma bağlanmıştır. Bu ifadelere katılmakla birlikte, zamirle anlatımın sadece evrenselliğe bağlanmasının yeterli bir açıklama olarak görülmesinin uygun olmadığını düşünüyoruz. Muhatapların herkes tarafından bilindiği durumlarda zamirle göndermede bulunmak bir anlatım özelliğidir. Zaten Kur'an'ın ilk muhatapları, Kur'an'da anlatılan kişilerin çoğunu tanıyorlardı.

dir. Anlatılan kişinin bizim açımızdan mübhem olduğunu; zira ilk muhatapların bu kişiyi tanıdığını, zamirle kime gönderme yapıldığının farkında oldukları söylenebilir. Kaldı ki karşılıklı konuşma ve iletişim ortamlarında dilin göndergerlerinin açık olduğunu, dil dışı unsurların –işaret diliyle gösterilebilmesi– anlamı tamamlayıcı bir işlev gördüğü açıktır. Bunun sebebi ise konuşma dilinden kaynaklanan bir anlatım biçiminin Kur'an üslubuna hâkim olmasıdır.

Zamirlerin işaret ettiği kişilerin, ayetin devamında belirtilmesine rağmen tespit edildiği görülmektedir. Ahzap suresinin 37. ayetinde *"Allah'ın kendisine nimet verdiği senin de (Hz. Peygamber) iyilikte bulunduğun kimseye..."* şeklinde geçen ayette zamirle anlatılan kişinin Zeyd b. Sâbit olduğu belirtilmiştir.[299] Ayetin devamında zaten bu kişinin ismi geçmektedir. Bu şekilde anlatımın Kur'an-ı Kerim'de bir istisna olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Kur'an'da isimlerin açıklanmasından daha çok, niteliklerin ön planda olduğu bir anlatım şekli mevcuttur. Bundan dolayı Kur'an'da çok az kişinin ismi geçmektedir.

4.2.4. Cins İsimleri

Kur'an-ı Kerim'de bazen isim yerine tekil, ikil ve çoğul olmak üzere cins isimleri kullanılmıştır. Bu kullanımlarda adam, iki adam, adamlar, bir kadın, insan, insanlar ve buna benzer kelimeler geçmektedir. İster belirli [ma'rife] ister belirsiz [nekra] olsun, cins isimler *Mübhemât*'tan sayılarak, bunların medlulleri *Mübhematu'l-Kur'an* konusunda eser yazan âlimler tarafından tespit edilmeye çalışılmıştır. Yâsin suresinde[300] şehrin diğer ucundan gelen insanın Habib b. İsrail veya Habib b. en-Neccâr olduğu, rivayetlerde yer almaktadır.[301]

> *Orada asla namaza durma. Ta ilk günden takva üzere kurulan mescid, elbette içinde namaza durmana daha uygundur. Onda temizlenmeyi seven erkekler vardır. Allah da temizlenenleri sever.*[302]

299 Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 321.
300 Ayet mealen şöyledir. *"Şehrin öbür ucundan koşarak bir adam gelmiş ve şöyle demişti: Ey milletim! Gönderilen elçilere uyun."* Yâsîn, 36/20.
301 Bu adamın Peygamber'e iman eden ve şehrin ücra bir yerinde oturan Habîb en-Neccâr olduğu bildirilmektedir. Ahmed es-Sâvî el-Mâlikî, *Hâşiyetü's-sâvî alâ tefsîri celâleyn*, Eser Neşriyat, İstanbul ts., c. III, s. 321; İbn Cemâ'a, *Gureru't-tıbyân*, s. 434.
302 Tevbe, 9/108.

İbn Hişam'da geçen bir olay bu konuda belli bir açılım sağlamaktadır. '*Temizlenmeyi seven erkekler*'in kim oldukları Peygamber'e sorulduğu vakit, bunları isimleriyle beraber açıklamıştır.[303]

İnsan kendisinin kemiklerini bir araya getirmeyeceğimizi sanar.[304] *Ey insan! Rabbine karşı seni ne aldattı.*[305] *Ey insan! Şüphesiz sen Rabbine (kavuşuncaya kadar) didinip duracak ve sonunda didinmenin karşılığına kavuşacaksın.*[306]

Bazı ayetlerde insan kelimesi genel olarak kullanılmaktadır. Vermiş olduğumuz anlatımlarda her ne kadar örnek belli şahıslardan seçilse de anlatılan niteliğin evrensel hale getirildiğini görmekteyiz. Cins isim olarak kullanılan bazı kelimeler ise, muhtemelen geçmişte yaşamış fakat vahiy ortamında yaşamamış kişiler için kullanılmıştır.[307] Kur'an bu kimselere bazen göndermelerde bulunmaktadır.

4.2.5. Belirsiz Zaman Zarfları

Mübhemât'tan sayılan kelime gruplarından biri de belirsiz zaman zarflarıdır. Zaman zarfları bilindiği gibi ay, gün vb. bir zamana tekabül eden ifade biçimleridir. Yazılı Kur'an metni dışında anlamı karşılayan birtakım yardımcı unsurların olması veya bağlamın bilinmesi durumunda önemli bir güne tekabül eden bir olay Kur'an'da gün, ay, ayrılık günü gibi anlatımlarla karşılanmaktadır. Muhatapların bizim açımızdan belirsiz olarak anlatılan zaman zarfları hakkında belli bir

303 Olayın tamamı şöyledir. "Temizlenmeyi seven adamların kim olduğu Peygamber'e sorulduğu vakit Peygamber bunları açıklamıştır: 'Onlardan Uveym b. Saîde ne iyidir.' dediği kişidir. Maân'a gelince bize şu haber geldi ki, Rasulullah (s.a.v) vefat edince insanlar ona ağladı: 'Keşke ondan önce biz ölseydik' dediler. Biz ondan sonra fitneye düşmemizden korkuyoruz. Maân b. Adîyy de şöyle dedi: 'Fakat vallahi onu diri olarak tasdik ettiğim gibi ölü olarak ta tasdik etmedikçe ondan önce ölmeyi istemiyorum.' Maân Yemâme gününde Ebû Bekr'in hilafeti sırasında Müseylemetü'l-Kezzâb gününde şehid edildi." İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c. IV, s. 660. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c.VI, ss. 475-478. Nisâ suresinin 34. ayetinde *"Erkekler kadınlar üzerinde yöneticidirler…"* ayetinde geçen *adamlar* şeklinde genel olarak kullanılan ifadenin Sa'd b. er-Rebi' hakkında indiği rivayet olunmuştur. Bk. Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*,128.

304 Kıyâme, 75/3.

305 İnfitâr, 82/6.

306 İnşikâk, 84/6.

307 *"Korkanların içinden Allah'ın kendilerine nimet verdiği iki adam şöyle demişti: onların üzerine kapıdan girin. Oraya girdiniz mi artık siz kuşkusuz galiplerdensiniz. Eğer müminler iseniz yalnızca Allah'a tevekkül edin."* Bu ayette Hz. Mûsa dönemiyle ile ilgili bir betimleme yapılmaktadır. Burada geçen "iki adamın" kim olduklarını tespit etmek elbette güçtür. Buna rağmen kaynaklarda bunların isimlerinin verilmeye çalışıldığı görülmektedir. İsimleri ise Yuşe' ve Kâlib olduğu belirtilmiştir. Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 317.

fikre sahip oldukları anlaşılıyor. Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından bu gibi kelimelerin neler olduğu konusunda herhangi bir tartışmanın yapıldığına dair elimizde bir bilgi yoktur. Fakat yazılı bir metinle karşılaşan muhataplar için kullanılan bazı zaman zarflarının anlamı konusunda açıklanması gereken birtakım unsurların olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü karşılıklı konuşma ortamlarında bağlamın ve muhatapların zihninde bazı anlatımların bilinmesi, olayın detaylı olarak anlatımını gerekli kılmaz. Daha çok olay, atıfsal bir özellik sergiler. Dolayısıyla bu anlatımlar daha önceden bilinen bir duruma gönderme yapmaktadır. Muhataplar arasında zihni bir uylaşımın bulunmadığı durumlarda bu türden bir anlatımın fazla bir önemi yoktur.

> *Eğer Allah'a ve hak ile batılın ayrılma gününde (yevme'l-furkan) o iki topluluğun karşılaştığı günde kulumuz Muhammed'e indirdiğimiz ayetlere inanmışsanız bilin ki aldığınız ganimetlerden beşte biri, Allah'a, elçisine ve akrabalığı bulunanlara, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Allah Her Şeye Kadirdir.*[308]

Ayette geçen *yevme'l-furkan* (ayrılma günü) ifadesi rivayetlere göre Bedr günüdür.[309] Bilindiği gibi Bedr savaşı olarak tarihe geçen bu olay, Müslümanlar açısından son derece önemlidir. Vahye muhatap olanların bu ifade geçtiği zaman, ne anlatılmak istendiğini bilmeleri söz konusudur. Sebebi ise bu olayın yaşanılan bir olaya tekabül etmesine bağlanabilir. Ama yazılı bir metinle karşılaşan muhataplar için araya zaman ve mekân gibi unsurların girmesi, burada neyin ima edildiğinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca bazı zamanlarla ilgili belirsiz kelimelerde vardır ki bunları bilmek Kur'an'ın indiği toplumun kültürel değerlerini bilmeyi gerektirir. Mesela Bakara suresinin 197. ayetinde geçen *'Hac bilinen aylardadır…'* ifadesinde *bilinen aylar* derken vahye muhatap olanlar şüphesiz bu ayların hangi aylar olduğunu biliyorlardı. Yine aynı şekilde *"Sayılı günlerde Allah'ı anın…"*[310] ayetinde *sayılı günlerin* kaç güne tekabül ettiğini,

308 Enfâl, 8/41.

309 İbn Cemâ'a, *Gureru't-Tıbyân,* s. 269. Bu ayette geçen *yevme'l-furkan* ifadesiyle ilgili olarak, ilk muhatapların sözün bağlamını oluşturmalarından dolayı bir belirsizlik söz konusu değildir. Çünkü sözlü dil kullanımında dilin göndergeleri belirgindir. Muhataplar açısından belirsiz bir anlatım ortaya çıkmaz. Olayın bağlamını oluşturmayanların zihinlerinde böyle bir ifadeyi duyduklarında bu ifade nedir? Veya ne anlama geliyor? Şeklinde birtakım sorular oluşması mümkündür.

310 Bakara, 2/203. Ayetin devamında *"Kim hemen iki gün içinde dönerse ona günah yoktur…"* derken "iki gün içinde" ifadesinin ne anlama geldiğinin anlaşıldığını söyleyebiliriz.

hitaba muhatap olanların bildiğini varsaymamız gerekir. Başka bir örnek olarak Mâide suresinin 3. ayeti verilebilir.

> *Bugün (el-yevme) kafirler dininizden ümitlerini kestiler. Artık onlardan korkmayın, Benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslamı seçtim.*[311]

Bu konuda rivayetlere bakılmaksızın *kâfirlerin ümitlerini kestikleri günün* hangi gün olduğu konusu yorum düzeyinde kalacaktır. En azında metin düzeyinde İslam'ın tamamlanmasına doğru bu ayetin nazil olduğu anlaşılmaktadır. Ayette iki defa geçen *bugün* (el-yevm) kelimesinin yazılı bir Kur'an metniyle karşılaşan muhatapların neye tekabül ettiğini anlamaları zordur. Rivayetlere baktığımız zaman *gün* ile ifade edilen zaman, Arafe gününde Veda Haccı'na karşılık gelmektedir. Hatta rivayetlere göre bugünden sonra Peygamber'e ne bir farz, ne bir helal, ne de haram ayeti inmiştir. Peygamber'in de bugünden sonra seksen bir gece hayatta kaldığı söylenmiştir.[312] Şu anda bir metinle karşılaşan biz muhatapların rivayetler olmaksızın, Kur'an'da *bugün* kelimesiyle hangi günün dile getirildiğini anlamamız mümkün değildir. Sözlü dil ve konuşma ortamlarında daha önce bahsettiğimiz gibi anlam bir *şimdi-buradalık* özelliği gösterir ve dilin referans noktaları belirgindir. Fakat yazılı dilde karşılıklı diyalog durumunun olmaması böyle bir ifadeye imkân vermez; çünkü dilin temel iddiası anlaşılır ve açık olmasıdır. Kur'an sıkça kendisini anlaşılır ve apaçık bir Arapça olduğunu iddia eder. Dolayısıyla bu gibi ifadeler bizim açımızdan mübhemdir, ek bir bilgiye ihtiyaç duymamızı gerektirir. Fakat ilk muhataplar açısından onların mübhem kategorisine girmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Veda Haccı'na büyük bir topluluğun katıldığını ve bu olaya herkesin şahitlik yaptığını tarihen biliyoruz. Veda' Haccı yerine çok rahatlıkla *bugün* kelimesinin kullanılması karşılıklı diyalog ortamında mümkündür. Bu olayı bizzat yaşayan insanların zihinlerinde bugüne tekabül eden bir olayın olmasından dolayı böyle bir anlatımın benimsenmesi söz konusudur. Bu konuda başka bir örnek olarak Âl-i İmrân suresinin 155. ayeti verilebilir.

311 Mâide, 5/3.

312 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VI, s. 418. Benzer bir anlatım *"Bugün (el-yevm) size iyi ve temiz şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yemeği, size helal, sizin yemeğiniz de onlara helaldir…"* ayetinde *bugün* kelimesinin neye tekabül ettiğini anlamak zordur.

İki topluluğun karşılaştığı gün, içinizden yüz çevirip kaçanları, şeytan ancak yaptıkları bazı hatalardan dolayı yoldan kaydırmak istemişti. Ama yine de Allah onları affetti. Kuşkusuz Allah çok bağışlayandır, halîmdir.[313]

Bir metinle karşı karşıya gelen muhataplar, sadece iki topluğun karşılaşması haberini okumaları söz konusu olmaktadır. Fakat olayın mahiyeti, nasıl ortaya çıktığı veya karşılaşılan günün ne olduğu konuları okuyuculara kapalı gelmektedir. Rivayetlerde *karşılaşılan gün ile* Uhud savaşında Müslümanlarla müşriklerin karşı karşıya gelmeleri tasvir edilmektedir.[314]

Tevbe suresinin 28. ayetinde geçen "*bu yıldan sonra*"[315] ifadesinde açıklanmayı gerektiren bir durum söz konusudur. Ayetin siyak-sibakından bu yılın neye tekabül etiğini çıkarmak mümkün değildir. Rivayetler bu yılın hicretin 9. senesine tekabül ettiğini göstermektedir. Ebû Bekr'in hacc yaptığı ve Hz. Ali'nin de ezan okuduğu yıl olarak tasvir edilmektedir. Bu yıldan sonra Peygamber Veda Haccını ifa etmiştir.[316]

Yazılı bir Kur'an mesajıyla karşılaşan muhtemel okurlar bu ifadeyi işittikleri zaman, ifadenin hangi yıla tekabül ettiği konusunda bir bilgiye sahip olamayacaklardır. Fakat Kur'an'ın ilk muhatapları *bu yıl*'ın hangi yıla karşılık geldiği konusunda, bir belirsizlikle, açıklanmayı gerektirecek bir durumla karşılaşmamaları dilin kullanımına daha uygun düşmektedir. Bu konuda verilebilecek başka bir örnek ise 89. surede geçen "*on geceye andolsun*"[317] ifadesidir. Bu ifadede, on gecenin hangi geceler olduğu, hangi aya tekabül ettiği konusunda bizim açımızdan bir belirsizlik söz konusudur. Kaynaklara göre "on gece" ifadesi, Zilhicce'nin on günü –yani birinden bayram günü olan onuncu gününe kadar on gün– veya Ramazanın son on gününü göstermektedir.[318]

313 Âl-i İmrân, 3/155.
314 Rivayetler ve olayın mahiyeti hakkında bk. Taberî, *age,* c. III, ss. 488-499.
315 Ayetin tamamı şöyledir. *"Ey İnananlar! Allah'a ortak koşanlar, kuşkusuz pistirler. O halde, bu yıldan sonra, Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar."*
316 Taberî, *age,* c. VI, s. 346.
317 Fecr, 89/2.
318 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. IV, s. 734; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl,* Der Saâdet, c. II, s. 593; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* c. IX, s. 184

4.2.6. Belirsiz Mekân İsimleri ve Zarfları

Kur'an-ı Kerim'de geçen belirsiz mekân isimleri ve zarfları *Mübhemât*'tan sayılmış ve medlulleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Kur'an'da belli başlı mekân isimlerinden (Mekke vb.) başka mekân isimlerinin kullanımlarına az rastlanılmaktadır. Bununla birlikte isim verilmeksizin belli başlı yer isimleri ve mekân zarflarına göndermede bulunulmuştur. Şüphesiz, Kur'an'ın ilk muhatapları açısından belirsiz mekân zarflarından bahsetmemiz, dilin kullanımına uygun düşmez. Çünkü onların vahye muhatap oldukları dikkate alındığında, örneklerin seçildiği yerler, onların yaşadıkları bölge ve coğrafyayla sınırlıydı. *"Şehirlerin anası olan [Mekke] ve çevresinde bulunanları uyarasın"*[319] ayetinde, Mekke ve çevresinde bulunan şehirler ifadesi, Arapların bildiği ve komşu oldukları bölgeleri içermektedir. Herhangi bir yerin ismi açık olarak belirtilmek yerine, nitelikleri ön plana alınarak anlatılmaktadır.

Bu konuda verilecek bazı örnekler, konuya açıklık getirecektir. Zuhruf suresinin 31. ayetinde geçen iki kent ifadesidir. *"Onlar yine: 'Keşke bu Kur'an, iki kentten birindeki büyük bir adama indirilseydi!' demişlerdi."*[320] Görüldüğü gibi ayette sadece iki kent ifadesi geçmektedir. Bu ifade dolaylı muhataplar açısından, mübhem olarak kalmaktadır. İki şehirden amacın Mekke ve Taif olduğu bilinmektedir. Buralarda daha zengin ve itibarlı insanlar varken, Peygamber'e vahiy gelmesine şaşıran müşriklerin sözcelerini içermektedir.[321]

Karşılıklı iletişim durumlarında muhatapların bilgisi dâhilinde olan anlatımlarda zaten bilinen bir olayın gündeme getirilmemesi söz konusudur. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse, iki kişi yaşadıkları şehir hakkında konuşurken şehrin ismini anmak yerine, sadece "bu şehir veya şehrimiz" şeklinde benzer ifadelerle şehir hakkında konuştuklarını düşünelim. Bu ifadelerin iki kişi arasında herhangi bir anlaşmazlığa yol açması mümkün değildir. Fakat bu ifade biçimleri aynısıyla yazıya geçirilse, muhatapların zihninde "bu şehir" ifa-

319 Şuarâ, 42/7.
320 Zuhruf, 43/31.
321 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XI, s. 181. Ayette cins isim olarak geçen iki adam, Mekke halkından Velid b. Muğîre el-Mahzûmî ve Tâif halkından Habib b. Amir b. Umeyr es-Sakafî'dir. Bunların ise zenginlik ve toplumsal itibar yönünden önde oldukları dile getirilmektedir. Ayrıca bk. el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'an*, c. IV, s. 357.

desi muğlaklaşacak veya teknik terimle söylemek gerekirse mübhem kalacaktır. Dolayısıyla *iki kent* ifadesi, muhatapların zihin dünyasında yeri olan bir ifade biçimidir. *İki adam* ifadesi, yine aynı şekilde muhatapların hakkında fikir sahibi olduğu şahıslara gönderme yapan bir anlatımdır. Bu gibi anlatımlarda muhatapların rivayetlere dayalı bir yorumdan başka, fikir sahibi olmaları mümkün değildir.

Belirsiz kelimelere, Kehf suresinin 60. ayetindeki *mecmeu'l-bahreyn* (iki denizin birleştiği yer) ve Furkan suresinin 53. ayetine geçen *merace'l-bahreyn* (iki denizi ayırdı) ifadeleri örnek verilebilir.[322] İki denizin birleştiği yer ifadesinin neresi olduğu konusunda birtakım rivayetler vardır. Buna göre burası Rum ve Fars denizi veya Tanca'dır. Biri doğu, diğeri ise batı yönündedir.[323] Muhtemelen burası, Babu'l-Mendep mevkiinde Kızıl Deniz ile Hint Okyanusu'nun ya da Cebel-i Tarık'ta Akdeniz ile Atlas Okyanusu'nun birleştiği yerdir.[324]

Rahman suresinin 19-22. ayetlerinde iki denizin birbirine karışmamasından bahseden ayetlerde benzer bir anlatım mevcuttur. *"İki denizi salıverdi birbirine kavuşuyor. Aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyor. İkisinden de inci ve mercan çıkar."* Buranın neresi olduğu konusunda birtakım haberler vardır. Gelen rivayetlerde birtakım aşırı yorumların varlığı dikkat çekmektedir. Mesela bu iki denizin gökte ve yerde olduğu ve her yıl birbirine kavuştuğu şeklinde birtakım mitolojik diyebileceğimiz rivayetlere rastlamak mümkündür. Bu rivayetleri kabul etmenin imkânı bulunmamaktadır. Rum ve Fars denizi olduğu şeklinde birtakım rivayetler de vardır.[325] Muhtemelen *birbirine kavuşmayan iki denizin* neresi olduğu konusunda, vahyin muhatapları bazı bilgilere sahiptiler. Çünkü ayetin devamında bu denizden mercan ve inci türünden bazı maddelerin

322 Kehf, 18/60. *"Mûsa uşağına demişti ki durmayıp ya iki denizin birleştiği yere varacağım veya uzun bir zaman yürüyeceğim."* Bu ayette geçen *iki denizin birleştiği yer* Mübhemâtu'l-Kur'an'a ilişkin kitaplarda belirtilmeye çalışılmış ve çeşitli rivayetlere yer verilmiştir. Mesela bu denizin Ürdün ve Galzem, İran ve Rum Denizi, Mağrib ve Zukak denizi olduğu, hatta buranın Afrika ve Tanca olduğu söylenmiştir. Bk. İbn Cemâ'a, *Gureru't-Tıbyan*, s. 321. İki denizin birleştiği yer ifadesi her ne kadar Mûsa (as) döneminden bahsetse de Arapların zihin dünyasında bu ifadeye ilişkin bir mefhumun olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o günün Arapları o bölgede yaşamışlar ve mesajın içeriği de yaşadıkları dünyadan ve onları çevreleyen coğrafi bölgeden seçilmiştir. "İki deniz ayırdı" ifadesinin geçtiği ayetler şunlardır: *"O iki denizi birbirine salmıştır. Bu tatlı, susuzluğu giderici, bu tuzlu ve acıdır. Ve ikisinin arasına birbirine kavuşmalarına engel olan bir perde koymuştur."* Furkân, 25/53 ve Rahmân, 55/19

323 Taberî, *age*, c. VIII, ss. 245-246.

324 Bu konuda bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 598.

325 Rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XI, ss. 586-587.

çıkarıldığından bahsedilmektedir.[326] Bilindiği gibi inci ve mercan gibi deniz ürünleri, tatlı sudan çıkarılmaz. Bunlar tuzlu sudan çıkarılan süs ürünleridir. İncinin Çin Denizi'nden (Hint Okyanusu) mercanın ise Akdeniz'den çıkarıldığına dair bazı bilgiler mevcuttur. Şunu da belirtmek gerekir ki, iki deniz ifadesinde ta'rif edici edatın gelmesi zihinlerde bu ifadelerin daha önceden var olduğunu gösterir.[327]

Kur'an'a genel olarak bakıldığı zaman deniz hakkında, denizin niteliklerinden, dalgalarından, tehlikelerinden, hareket eden gemilerden, dağ gibi inşâ edilmiş akıp giden yük gemilerinden, insanların ticaret ve rızık için düzenledikleri deniz yolculuklarından, denizden çıkarılan etlerden, inci ve mercan gibi süs eşyalarından bahsetmesi, en azından vahyin muhataplarının bu konulara yabancı olmadıklarını gösterir.[328] Denizin karanlıklarında yollarını bulmak için yıldızların varedilmesi,[329] denizde gemilerin yürütülmesi,[330] koca dağlar gibi denizde yüzen gemilerden bahsetmesi,[331] deniz ve deniz kültürüne ait birtakım uygulamalara, Arapların âşina oldukları anlaşılmaktadır. İzzet Derveze'nin de söylediği gibi, bu ayetlerde muhatap alınan kişileri gösteren zamirler yakın hitap şeklini ve yapısını kaldırabilecek niteliktedir. Bu yapı aynı zamanda sözün birinci muhataplarına yöneliktir. Vahyin birinci muhatapları ise Hicaz bölgesi sakinleridir. Dolayısıyla bu ifadeler onların deniz işleriyle olan ilişkilerini göstermekte ve böylece Hicaz'ın sahil kesimlerine ait işaretler taşımaktadır.[332] Kur'an'ın çeşitli yerlerinde geçen *iki denizin birleştiği* veya *iki denizin ayrıldığı yer* veya *iki deniz bir değildir şu oldukça tatlı, şu da tuzlu ve acıdır*[333] gibi ifadeler, Arapların yaşadıkları çevrelere veya hakkında bilgi sahibi oldukları yerlere atıfta bulunmaktadır.

326 *"O denizlerin her ikisinden de inci ve mercan çıkar."* Rahmân, 55/22.
327 Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. el-Beşârî el-Makdisî (ö. 380/990), *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*, tahk. Muhammed Mahzûm, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1987, s. 29.
328 Bu konuda bk. İzzet Derveze (ö. 1405/1984), *Asru'n-Nebi-Kur'an'a Göre Hz. Muhammedin Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, Yöneliş Yay., İstanbul 1995, c. I, ss. 28-30. Kur'an'ın bu şekildeki açıklamaları deniz hakkında hiçbir bilgisi olmayan birinci dereceden muhataplarına yöneltmiş olması mantıklı değildir. Arap yarımadasının doğusunun ve batısının denizlerle çevrili olması bahsettiğimiz düşünceyi doğrulamaktadır.
329 En'âm, 6/97.
330 İsrâ, 17/66-67.
331 Rahmân, 55/19-25.
332 Derveze, *age*, c. I, s. 29.
333 Fâtır, 35/12. Ayet meâlen şöyledir: *"İki deniz bir değildir: Biri, tatlıdır, susuzluğu giderir, içimi de hoştur; diğeri ise tuzludur, acıdır. Bununla birlikte her ikisinden de taze et yersiniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarırsınız. Allah'ın lütfundan aramanız ve şükretmeniz için, gemilerin orada suları yara yara yol aldıklarını görürsünüz."*

Kur'an'da belirsiz mekân zarflarının yanında, bir mekâna işaret eden kelimeler de kullanılmaktadır. Bu konuda Bakara suresinin 199. ayetinde geçen *haysu* kelimesi örnek gösterilebilir.

Sonra insanların akın akın döndüğü yerden [haysu] siz de akın edin ve Allah'tan mağfiret dileyin. Şüphesiz Allah bağışlayandır, esirgeyendir.[334]

Ayette insanların akın ettiği yerin neresi olduğu, yazılı bir metinle karşılaşan muhataplar açısından belirgin değildir. Ama vahyin ilk muhatapları tarafından akın edilen yerin neresi olduğu konusunda bir belirsizliğin olduğunu söylemek o dönemde uygulanan pratikle çelişmektedir. Kaldı ki akın edilen yer vahyin muhatapları tarafından görülmekte ve onların uygulamanın mahiyeti hakkında bilgi sahibi oldukları anlaşılmaktadır. Burası Arafat'tan Meş'ari'l-Haram'a (Müzdelife) doğru akın etmek anlamına gelmektedir.[335] Bilindiği gibi Kureyş kabilesi kendisine ayrıcalık ihdas ederek Arafat'ta vakfe yapmayı reddediyor ve bunun üzerine Müzdelife'de bekliyorlardı. Böyle yapmakla haccın gereklerini yerine getirmiyorlardı. Ayet, muhatabı olan Kureyşlilere haccın rükûnlarını yerine getirilmeleri, yani Arafat'ta vakfe yapmaları ve diğer insanlar gibi oradan inmeleri konusunda bazı uyarılar taşımaktadır.[336] Görüldüğü gibi fiili bir durumun varlığı söz konusu ve diğer insanların akın ettiği yer gösterilerek muhataplar bu konuda uyarılmıştır. Muhatapların bilgisi dâhilinde olan bu yer, belirsiz mekân zarfıyla belirtilmiştir. Kur'an'ın indiği dönemde ve mekânda yaşamamış olanlar için ayetin anlamı açık değildir. Ancak tarihî verilerden yola çıkarak burasının neresi olduğunu belirleyebiliyoruz. Kısacası Allah Kur'an'ı inzal buyurduğu topluma böyle bir emri verirken muhatapların bu mekânı bildikleri anlaşılıyor.[337] Yine Hicr suresinin 65.ayetinde benzer bir anlatım geçmektedir.

...Hemen gecenin bir parçasında aileni yürüt, sende arkalarından git, içinizden hiç kimse ardına dönüp bakmasın, emredildiğiniz yere gidin.[338]

Ayette geçen *emredildiğiniz yer* ifadesi her ne kadar Lût (as) ailesinden bahsetse de vahiy geleneği içinde burasının bilindiği anlaşılıyor. Rivayetlerde burasının Beytü'l-Makdis'in kasabalarından Saya'yar ka-

334 Bakara, 2/199.
335 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. II, s. 307.
336 Muhammed b. İshâk b. Yesâr (ö. 151/769), *Sîretü ibn ishâk*, tahk. Muhammed Hamîdullah, yy., 1981, s. 90.
337 Albayrak, "Mübhemâtu'l-Kur'an", s. 161.
338 Hicr, 15/65.

sabası veya Zûar kasabası olduğu söylenmiştir.[339] Kur'an vahyinde, muhataplara anlatı şeklinde sunulan bu olayın ve yerin vahiy geleneğine sahip olan Araplar tarafından bilindiğini söyleyebiliriz. Zaten Beytü'l-Makdis'in vahiy geleneğinde özel bir yerinin olduğu bilinmektedir.

> *Eğer siz ona (hak elçiye) yardım etmezseniz Allah ona yardım etmişti; hani yalnız iki kişiden biri olduğu halde, inkar edenler kendisini (Mekke'den) çıkardıkları sırada ikisi mağarada iken arkadaşına "Üzülme, Allah bizimle beraberdir!" diyordu...*[340]

Hz. Peygamber ve arkadaşı Ebû Bekr'in mağaraya sığınmalarından bahseden ayette, mağara kelimesinin önüne *el* belirtecinin gelmesi, burasının halk tarafından biliniyor olduğunu gösterir. Bilindiği gibi Arapçada ismin başına *el* belirtecinin gelmesi o ismin zihinlerde daha önceden varolduğu [ma'hûd-i zihnî], bilindiği anlamına gelmektedir. Arapçada, belirli anlamına gelen *ma'rife* kelimesi, işarette bulunulan ve muhataplar tarafından bilinen nesneleri tanımlamak için kullanılmaktadır.[341] Peygamber ve arkadaşı Ebû Bekr'in başından geçen bir olay anlatılmaktadır. Rivayetlere göre burası Sevr dağında bir mağaradır. Hz. Peygamber'le Ebû Bekr burada üç gece kalmışlardır.[342] Bu olayın orada yaşayanlar tarafından bilinen bir olay olmasından dolayı, mağaranın ismi zikredilmeyip mağara kelimesinin *el (fi'l-gâri)* takısıyla kullanılması söz konusudur. Ayrıca ayette arkadaşının isminin zikredilmemesi, herkes tarafından bilinip tanınmasına bağlanabilir.

"Orada asla namaza durma. Ta ilk günden takva üzerine kurulan mescid, elbette namaza durmana daha uygundur..."[343] Temeli "takva üzerine kurulmuş mescitten" bahsedilmekte, fakat neresi olduğu konusunda açık bir beyan bulunmamaktadır. Muhtemelen burada mescit olarak bahsedilen yerin, hicretin ilk yıllarında yapılmış olan Medine ya da Küba mescidi olması muhtemeldir.[344]

339 İbn Cemâ'a, *Gureru't-tıbyân*, s. 298.
340 Tevbe, 9/40
341 İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu şuzûru'z-zeheb,* ss.149-150. İbn Hişâm bu konuyu açıklarken şu örneği verir: "Kadı geldi." derken sen ve muhatabın arasında kadı hakkında özel bir bilginin olması durumunda başına *el* belirteci getirilmektedir. Başka örnekler için bk. aynı eser, s. 150.
342 Abdurrazzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'an,* c. II, s. 276.
343 Tevbe, 9/108.
344 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VI, ss. 473-475. Hz. Peygamber'in hicretin 1. yılında Rebîu'l-Evvel ayında, Medine'nin yakın bir köyü olan Kubâ'ya vardıklarında yapımına başlanılan Kubâ Mescidi olduğu görüşü ağırlıktadır. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Burhân,* c. I, s. 204.

"İşte zulmettiklerinde, helak ettiğimiz memleketler (kura'). Helak edilmeleri içinde belli bir zaman tayin etmiştik."[345] *"İşte şu memleketler"* şeklinde anlatılan yerlerin isimleri, Kur'an'da geçen bazı toplumları ima etmektedir. Bu memleketler ise Âd, Semûd, Ashabu'l-Eyke vb. memleketlerdir.[346] Kur'an'ın çeşitli yerlerinde isimleri geçmesinden dolayı şu memleketler (tilke'l-kur'a) şeklinde bir anlatım yolunun seçildiği görülmektedir. Bu bağlamda değerlendirilebilecek ayetlerden biri de *"bu güvenli şehre and olsun ki"*[347] ifade biçimidir. Mübhem bırakılarak Mekke ismi anılmaksızın bir sıfatla ondan bahsedilmesi, muhatapların zihin dünyalarında (ma'hudi zihnî) güvenli şehre tekabül eden bir uzlaşının olmasından dolayıdır.

Mübhemât'la ilgili eserlerde genellikle miktar bildiren kelimelerin de mübhem olarak değerlendirildiği ve buna bağlı olarak birtakım yorumların yapıldığı görülmektedir. Mesela Tevbe suresinin 36. ayeti örnek verilebilir. Ayetin başında Allah katında ayların sayısının on iki olduğu ve bunlardan dördünün haram ay olduğu belirtilmiştir. Fakat haram ayların hangileri olduğu konusundan bir bilgi yoktur. Vahyin muhataplarının bilgisi dâhilinde olan bu bilgi görüldüğü gibi bizim açımızdan belirsizdir. Hangi ayların haram aylara tekabül ettiğini tarihî veriler sunmaktadır. Bu aylar, Zilhicce, Zilkade, Muharrem ve Recep aylarına tekabül etmektedir.[348]

Kur'an'da bazen, herhangi bir olay veya savaş, isim zikredilmeden bazı kelimelerle ifade edilmektedir. Bu ifadeler Fetih ve Nasr suresinin 1. ayetinde geçmektedir. Bu ayetlerde Mekke'nin fethi açık olarak belirtilmeksizin, sadece *apaçık bir fetih verdik*[349] veya *Allah'ın yardımı ve zaferi geldiğinde*[350] şeklinde kullanılır.[351]

Mübhemât konusunda sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Muhataplara hitap edilirken Arap dilinin bütün imkânları kullanılmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz ism-i mevsuller, ism-i işaretler, cins isimler,

345 Kehf, 18/59.
346 Taberî, *age,* c. VIII, s. 244.
347 Tîn, 95/3. Yine aynı şekilde *"Bu beldeye yemin ederim ki."* (Beled, 90/1) ifadesinde benzer bir anlatım vardır. Mekke ismi belirtilmek yerine bu belde şeklinde bir anlatım benimsenmiştir.
348 Taberî, *age,* c. II, s. 364. Bu konuda bk. Albayrak, "Mübhemâtu'l-Kur'an", s. 162.
349 Fetih, 48/1
350 Nasr, 110/1. Yorumlar ve rivayetler konusunda bk. Taberî, *age,* c. XII, ss. 729-730.
351 Bu konuda bk. Taberî, *age,* c. II, s. 331

zamirler vb. Arap dilinde ifadelerin vazgeçilmez unsurlarıdır.[352] Bu dilin büyük ölçüde sözlü kültür üzerine şekillendiği dikkate alınırsa, muhatapların olayları bizzat yaşamaları ve vahyinde bu durumu betimlemesi bu tür bir anlatımın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu türden anlatım biçimlerinin, yazılı olarak inşâ edilen bir metinde olmadığı anlamına gelmez. Yazılı bir metinde, daha önce geçen bir konuya atıf yapılabilir. Kur'an gibi arkasında birtakım olayların anlatıldığı ve resmedildiği bir kitapta böylesi anlatımların bulunmasının doğal olduğu söylenebilir. Kur'an-ı Kerim, çoğu zaman bazı kişiler için "onlar sana sorarlar" şeklinde bir ifade kullanır. Sana herhangi bir konuda soran, Ebû Sufyan, Ebû Cehil, Ubey b. Halef gibi isimleri kullanmaz. Kullanmaması onların herkes tarafından bilinmelerine bağlıdır.[353]

Söylem anında veya canlı söz ortamında anlamın delaleti açıktır; kapalı olsa bile açıklanma imkânı hâlâ mevcuttur. Dolayısıyla karşılıklı konuşma ortamlarında anlamda bir belirsizliğin olduğunu söylemek zordur. Peygamber, bilindiği gibi Kur'an'ın anlaşılamayan, kapalı yerleri açıklamakla görevliydi. Peygamber'in bazı tefsir örnekleri rivayetler yoluyla gelmiştir.

> *Orada asla namaza durma. Ta ilk günden takva üzere kurulan mescid, elbette içinde namaza durmana daha uygundur. Onda temizlenmeyi seven erkekler vardır. Allah da temizlenenleri sever.*[354]

"Temizlenmeyi seven adamların" kim olduğu sorulduğu vakit, Peygamber bunları açıklamıştır. "Onlardan 'Uveym b. Saîde ne iyidir.' dediği kişidir. Ma'an'a gelince bize şu haber geldi ki, Rasulullah (as) vefat edince insanlar ona ağladı 'keşke ondan önce biz ölseydik' dediler. Biz ondan sonra fitneye düşmekten korkuyoruz. Maan b. Adiyy de şöyle dedi: Vallahi onu diri olarak tasdik ettiğim gibi, ölü olarak ta tasdik etmedikçe ondan önce ölmek istemiyorum. Ma'an, Yemame gününde Ebû Bekr'in hilafeti sırasında, Müseylemetü'l-Kezzab gününde şehid edildi."[355]

Kur'an-ı Kerim'de bu tarz ifade biçimleri, genellikle mucîz [kısa ve özlü] bir anlatım şekli olarak değerlendirilmektedir. Kur'an'ın az

352 Albayrak, agm, ss. 176-177.
353 Tâhâ Hüseyin, "Kur'an-ı Kerim'de Üçüncü Şahıs", s. 151.
354 Tevbe, 9/108.
355 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c. IV, s. 660.

sözle çok anlam ifade etme gibi mucîz bir anlatım seçmiş olduğu ve bu sebepten çoğunlukla yer, zaman, kişi adlarının açıkça zikredilmediğini söylemek, sözlü dil özelliklerinin göz önüne alınmamasından kaynaklanmaktadır.[356] Elbette Kur'an'da mucîz, kısa ve özlü bir anlatım göze çarpmaktadır. İsim zikretmeksizin "şöyle diyen veya şöyle yapan kimse" demek daha etkili ve mucîz bir anlatım özelliğidir; fakat bu tarz anlatım biçimlerini sadece buna bağlamak, Kur'an'ın oluşum sürecinin gözardı edilmesi ve onun canlı hayat formlarıyla birebir ilgisinin kesilmesi anlamlarına gelir. Dolayısıyla bunun sebebini büyük ölçüde sözlü dil özelliklerinde arayabiliriz. Daha önce açıkladığımız gibi bağlamın ve muhatapların karşılıklı olması en lüzumlu şeylerin, en uygun bir anlatımla dile getirilmesi söz konusudur.

Muhammed Abduh'un mübhemât konusunda takındığı tavra değinmek yerinde olacaktır. Ona göre, anlaşılmasında ve yorumlanmasında Kur'an'ın kendi kendine yeterli, herkes tarafından anlaşılmasının kolay olduğu, hatta *mübhem* olan ifadelerin, gerekli olmadığı için açıklanmadan bırakıldığı düşüncesi ağırlıktadır. Bundan dolayı Muhammed Abduh mübhemât konusunda Kur'an tarafından açıklanmayan bir ifadenin açıklanmaya çalışılmaması gerektiğini vurgular. Onun hedefi ayrıntılarda oyalanmak değildir. Mesela Bakara suresinin 58. ayetinde[357] hangi kente (karye) gönderme yapıldığı belirtilmemiştir. Müfessirler bu şehrin Kudüs veya Filistin'deki Eriha kenti olduğunu düşünürler. Abduh buradaki tavrını şöyle açıklar: "Kur'an-ı Kerim buradaki şehir hakkında sustuğu gibi bizde bu konuda susarız."[358] Muhammed Abduh'un bu tavrının başka nedenleri olsa da, Mehmet Paçacı'nın vurguladığı gibi "Kur'an'ın gelenekten bağımsız kendi başına bir belge ve katışıksız bir İslam'ın temel kaynağı olması"[359] düşüncesinde arayabiliriz. Onun tavrı, Kur'an'ı sadece kendi kendine yeten, yazılı bir metin olarak tasavvur etmesinden kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın

356 Mustafa Öztürk, "Mübhemâtu'l-Kur'an ve İmamiyye Şiası", *Dini Araştırmalar*, c. 3, sayı 8, s. 117.

357 Ayet mealen şöyledir. *"Ve yine biz bu beldeye girin ve yiyeceklerden dildiğiniz kadar bol bol yiyin; fakat kapıdan boyun eğerek girin ve günahlarımızın yükünü üzerimizden kaldır deyin ki günahlarınızı bağışlayayım ve iyilik yapanlara sınırsız mükâfat vereyim demiştik."* Bakara, 2/58

358 Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefîru'l-Menâr*, Dâru'l-Fikr, c. I, ts., s. 324. Ayrıca bu tür bir yorum için bk. J. J. G Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr yay., Ankara 1993, s. 52.

359 Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât-İslâmî İlimler Sorunu*, c. 6, Sayı 4, 2003, s. 97.

burada susması, muhatapların bu yer hakkında bazı bilgilere sahip olmalarıyla ilgilidir. Buna benzer bir anlatım *"Ey Muhammed onlara, o memleket halkını örnek ver. Hani oraya elçiler gelmişti."*[360] ayetinde mevcuttur. Rivayetlerde bu memleketin Antakya, gelen elçinin ise İsa (as) olduğu belirtilmektedir.[361] Vahye muhatap olanların, en azından bu kasaba halkı ve kasabının neresi olduğuyla ilgili birtakım söylencelere (ahbara) sahip oldukları anlaşılıyor.

5. SÖZLÜ KÜLTÜR ve YEMİNLER

Yemin kullanımlarına bir üslup özelliği olarak Kur'an-ı Kerim'de çok sık rastlanılmaktadır. Kur'an'ın sıradan okuyucuları bile, bunun farkına varmaları ve üzerinde birtakım soru ve sorunları gündeme getirmeleri mümkündür. Aslında temelinde bir hitap olan Kur'an'ın çeşitli soru ve sorunlara bağlı olarak hayatın bütününü içine alması, bunun üzerinden bir dil geliştirilmesi, konuşulan dilde olan bazı özellikleri üzerinde taşıdığı anlamına gelir. Buna bağlı olarak muhatabın dikkatini canlı tutmak, ikna etmek amacıyla yemin kullanımlarına genellikle her kültürde rastlanılmaktadır. Öteden beri sözlü kültür ortamında yaşayıp, düşünce biçimleri bu kültür üzerine şekillenen Arap toplumunda yeminlere başvurulması –daha sonra açıklayacağımız gibi– gündelik dil kullanımlarında karşılaşılan önemli bir anlatım biçimidir. Özellikle Sami geleneğinde hareket ve eylemden daha çok, muhatabı etkilemeye dönük, etkili dil kullanımlarına başvurulması söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında muhatabı iknaya dönük birtakım dil alışkanlıklarının olması doğaldır. Bu dil alışkanlıklarından biri de Arapların gündelik yaşamlarında kullandıkları yeminlerdir.

Yemin kelimesi lügatlerde sağ el, kuvvet, bereket, kudret anlamlarına gelmektedir.[362] *"Onu sağ elinden yakalardık"*[363] anlamında kullanılan sağ el (yemin) kelimesi gücü sembolize eden bir ifade biçimidir. Yani, onu bütün hareket kabiliyetinden alıkoyarak, güçsüz bırakırız anlamında kullanılmıştır. Cevherî'nin açıklamalarına göre, and içme işlemine yemin kelimesinin verilmesi, insanın yemin esna-

360 Yâsîn, 36/13.
361 Ahmed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-sâvî,* c. III, ss. 318-319
362 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap,* c. XII, s. 461; Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn,* tahk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmirâî, Müessetü'l-A'lemî (ö. 175/792), Beyrût 1988, c. VIII, s. 387.
363 Hâkka, 69/45.

sında sağ eliyle arkadaşının sağ elini tutmasından dolayı veya onunla tokalaşmasından ileri geldiği ileri sürülmüştür.[364] Aslında sağ kelimesi bazı kültürlerde kuvveti temsil etmesinden dolayı kelimenin temel anlamına yakın olduğu söylenebilir. Dinî anlamda ise yemin, iki haberden birisini, Allah'ı zikrederek veya ilişkilendirerek kuvvetlendirmek anlamında kullanılmaktadır.[365] Tariften de anlaşılacağı gibi yeminler, sözün daha etkili biçimde kullanılması ve muhatabın her hangi bir konuda ikna edilmesini amaçlayan anlatım biçimleridir.

Arapçada yemin anlamına gelen bazı kelimeler vardır. Bunlar genellikle kasem, hılf ve Türkçeye de geçmiş bulunan yemin'dir. *Hılf* veya *halif* yemin anlamına gelen bir kelimedir. Niyet ve kararlılıkla yapılan anlaşma anlamlarına gelmesinden dolayı bu isimle anılmıştır.[366] *Hılf* kelimesi iki topluluk arasında yapılan anlaşma, bazı insanların diğerlerinden söz alması, anlaşma yapması anlamlarına gelmektedir. Daha sonraları her yemin için bu kelime kullanılır olmuştur.[367] Kur'an-ı Kerim'de bu kelime yemin anlamında kullanılmıştır. *"Sen and içip (hallaf) duran aşağılık kimseye boyun eğme."*[368] Yeminle ilgili olarak kullanılan kelimelerden biri de *kasem* kelimesidir. *Kasem* kelimesi sözlük anlamıyla bölmek, kesmek, karar vermek anlamlarına gelmektedir.[369] Ganimet, miras gibi payların hak sahiplerine verilmesi, bölüştürülmesi anlamlarında kullanılmaktadır. Kur'an'da bu anlamda kullanılan ayetler vardır. *"Onlar Rabbinin Rahmetini mi bölüştürüyorlar."*[370] Bu ayette, *kasem* kelimesi bölüştürmek anlamında kullanılmıştır. Bunun yanı sıra *kasem* yemin etmede kullanılan bir kelime olarak göze çarpmaktadır. *"Hayır hayır! Yıldızların yerlerine and içerim ki."*[371] Yemin kelimesi Kur'an'da yön belirtmek amacıyla,[372] olumlu bir niteliği dile

364 İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009), *es-Sıhâh-tâcu'l-luğa ve sıhâhi'l-arabiyye,* tahk. Abdu'l-Ğafur Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût 1984, c. VI, s. 2221.
365 Bk. Ali b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 816/1414), *Kitâbu't-ta'rîfat,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2000, s. 255.
366 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab,* c. IX, s. 53.
367 Isfehânî, *el-Müfredât,* s. 136.
368 Kalem, 68/10. Diğer kullanımlar için bk. Tevbe, 9/42,56,62,74,95; Mücâdele, 57/14-18.
369 İbn Manzûr, *age,* c. XII, s. 478.
370 Zuhruf, 43/32. Bölüştürmek anlamında diğer kullanımları için bk. Nisa, 4/8; Necm, 53/22.
371 Vâkıa, 56/75. Diğer kullanımlar için bk. Hâkka, 69/38; Meâric, 70/40; Kıyâme,75/1-2; Tekvîr, 81/15
372 Nahl, 16/48; Kehf, 18/17-18; Sebe, 34/15 vb.

getirmek için sağ taraf anlamında,[373] sağ el,[374] sahip olunan cariyeyi nitelemek[375] ve Türkçede kullanıldığı şekliyle yemin etmek[376] anlamlarında kullanılmıştır.

5.1. İslam Öncesi Arap Toplumunda Yeminin Yaygınlığı

İslam öncesi Arap toplumunda yeminler yaygın olarak kullanılıyordu. Câhiliye döneminde çeşitli varlıklar üzerine yemin edilmekteydi. Rivayetlerden anlaşıldığına göre Menât'ın yanında,[377] Lât, Uzza ve Allah adına,[378] bazı tabiat varlıkları[379] ve Allah'ın evi üzerine yemin edilmekteydi.[380] İslam öncesi Arap toplumunda birtakım yemin şekillerine rastlanılmaktadır. Bu yeminlerden biri *kasâme* yeminidir. Öldürülen kişinin yakınlarının iddiaları veya karşı tarafın o kişiyi öldürmediklerine dair sözlerini içeren, yaklaşık olarak elli kişi tarafından yerine getirilen bir yemin şeklidir. Kısaca diyet hakkı için yapılan yemin olarak da bilinmektedir.[381] Bu yemin öldürülen kişinin yakınlarına karşı yapılan yemin olup daha sonraları her türlü yemin için bu kelime kullanılır hale gelmiştir.[382] *Kasâme* yemini genellikle öldürülen bir şahsın katilinin belli olmaması ve maktulün velisinin öldürme işlemini birisinin veya bir topluluğun yaptığını iddia etmesi üzerine yapılmaktaydı. Yeminler bir topluluk önünde ve sayıları yak-

373 Sâffât, 37/28; Vâkıa, 56/27,38,90,91; Müddessir, 74/39 vb.

374 Sâffât, 37/93; Tâhâ, 20/17,29; Ankebût, 29/48; İsrâ, 17/81.

375 Bazı ayetlerde sahip olunan cariyeyi nitelemek için bu kelime kullanılmıştır. Ahzâb, 33/50,52; Meâric, 70/30; Nisâ, 4/24 vb.

376 Bakara, 2/223,225; Mâide, 5/89; Tahrîm, 66/2; Nahl, 16/91 vb.

377 Bir Arap, şiirinde şöyle söyler: "Burada doğru bir yemin ettim. Hazrec kabilesinin kurban yerinde, Menât'ın yanında." Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm,* s.14.

378 Avs b. Hacer, el-Lât'a yemin ederek şöyle der: "el-Lât'a el-Uzza'ya ve onları din edinenlere de yemin olsun. Ve Allah'a yemin ederim ki Allah onların hepsinden daha büyüktür." Bk. Kelbî, *age,* s. 17.

379 Ebû Cündûb el-Huzelî'nin tutkun olduğu bir kadın hakkında söylemiş olduğu sözlerde Sukam tepelerine yemin edilmektedir. Bk. Kelbî, *age,* s. 19.

380 "Biz ilk andı Allah'ın evi üzerine içtik. Yoksa Gabgabda bulunan dikili taşlara yemin ederdik." Bk. Kelbî, *age,* s. 21.

381 Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 126. Kısaca kasâme yemini, öldürülen kişinin velileri veya onların isteği üzerine katilin velileri tarafından yaklaşık olarak elli kişinin yemin etmesidir. Hiç kimseye ait olmayan bir yerde öldürülmüş birisi bulunur fakat kim tarafından öldürüldüğü bilinmezse öldürülen kişinin yakınları yakın bölgede ki bölge halkı tarafından öldürüldüğüne dair elli kişinin yeminiyle te'yid ederlerse öldürülen kişinin diyetini hak kazanırlar. Faili meçhul cinayetlerde cezai ve mali sorumluluğu tespit amacıyla cinayet bölgesi insanlarının veya maktulün yakınlarının yemin etmesi usulünü ifade eden fıkıh terimi olarak tanımlanmıştır. Ali Bardakoğlu, "Kasâme", *DİA,* İstanbul 2001, c. XXIV, s. 528.

382 Isfehânî, *el-Müfredât,* s. 404.

laşık elli olan bir grupla yapılmaktaydı.[383] Ayrıca bir hakem tarafından ortaya konulan sorulara cevap vermek ve konunun açıklanması amacıyla yeminlere başvurulduğu olmaktaydı.

Ceza ve ispat hukukunun birçok konusu gibi *kasâme* de İslam öncesi dönemin Hicaz-Arap toplumundan devralınarak iyileştirilmiş bir yöntem olup, kökleri Sami dinî geleneğine kadar uzanmaktadır.[384] Tevrat'ta anlatılan kırda düşmüş ve kimin tarafından vurulduğu bilinmeyen bir kişi bulunduğunda, köyün ihtiyarları tarafından, öldürülmüş olan adamın şehirlere uzaklığının ölçülmesi istenmektedir. Daha sonra boyunduruk taşımamış, genç bir ineğin boynu kırılarak/kesilerek şehrin bütün ihtiyarları ve öldürülmüş adama yakın olanların ineğin üzerinde ellerini yıkamaları ve "Ellerimiz bu kanı dökmedi ve gözlerimiz onu görmedi." şeklinde söz vermeleri ve yemin etmelerini içermektedir.[385] Kur'an'da doğrudan *kasâme* yeminine rastlanmaz. Ancak dolaylı olarak yeminden bahsedilmeksizin, İsrailoğullarıyla ilgili olarak yukarıda inek boğazlamaya benzer ifadeler geçmektedir. Birinin öldürtülmesi ve suçu kimsenin üzerine almayarak birbirlerinin üzerine atmaları sonucu, boğazlanmış olan sığırın bir parçasıyla, öldürülmüş olan kimseye vurulması istenmektedir.[386] Bu konuda farklı bir yorum Esed tarafından yapılmıştır. Esed'e göre sığırın bir parçasıyla vurulması demek, bu gibi çözümlenmemiş cinayet olaylarının bazılarına da aynı şeyi uygulayın anlamına gelir. Aksine geleneksel yorumlarda olduğu gibi sığırın bir parçasıyla vurulması ve bunun üzerine ölünün canlanıp katilini göstermesi söz konusu değildir.[387]

Kur'an'da geçmemesine rağmen hadislerde *kasâme* türünden yeminlere rastlanır. Bu hadislerden birinde Abdullah b. Sehl Hayber hurmalıklarında ölü olarak bulunur. Bu olay Peygamber'e intikal et-

383 Bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh,* Menâkibu'l-Ensâr, 25.
384 Bardakoğlu, agm, c. XXIV, s. 528.
385 Tesniye, 21/1-8.
386 Bakara, 2/72-73.
387 Esed, bu konuda kısaca şu yorumu yapar: Ayette geçen *idribuhu bi-ba'diha* ifadesinin ona vurun şeklinde değil de ona veya buna uygulayın diye çevrilmesinin daha uygun olacağı bunun ise toplumsal sorumluluk prensibine atıf yapıldığını düşünmektedir. İfadenin en uygun karşılığının "Bu prensibi bu gibi çözümlenmemiş cinayet olaylarından bazısına uygulayın." olmalıdır: çünkü açıktır ki bilinmeyen şahıs veya şahıslar tarafından işlenen cinayette ki toplumsal sorumluluk prensibi, bu tür bütün durumlara değil, yalnızca bazılarına tatbik edilebilir." Esed, *Kur'an Mesajı,* s. 22.

tiğinde, Peygamber gelenlere karşı "Arkadaşınızın kan bedelini sizlerden elli kişinin "Cinayeti Hayberliler işledi." şeklinde yemin etmeniz karşılığında kazanmak ister misiniz?" demesi üzerine "Bu görmediğimiz bir iştir, nasıl yemin edebiliriz." cevabını verirler. Bunun üzerine Rasulullah, Yahudilerden elli kişinin bu cinayeti biz işlemedik şeklinde yemin etmeleri halinde kendilerine isnad edilen suçtan kurtulacaklarını söylemiştir.[388]

Özel bir yemin türü olan *kasâme*, dağınık yaşayan ve toplum üzerinde karşılıklı hakların güvence altına alınmadığı bir ortamda, karşılıklı güvene dayalı ve bu güveninde yemin aracılığıyla güçlendirilmesinden başka bir şey değildir. Kasâme ve buna benzer anlaşmalar/yeminlere, toplumda can güvenliğinin sağlanması ve korunmasında bölge halkının duyarlılık kazanması ve ortak sorumluluk bilincinin güçlenmesi, cinayet zanlılarının haksız töhmetten kurtulması, maktulün yakınlarının acısının hafifletilmesi, adaletin gerçekleşmesi ve kamu vicdanının rahatlatılmasına dönük sözel uygulama olarak bakılabilir.[389]

Arap tolumunda diğer bir yemin çeşidi ise tarihte meşhur olmuş olan *hılfu'l-fudûl* (faziletli kimselerin yeminleri/dostluk ve anlaşma yemini) denilen anlaşma biçimleridir. Bu anlaşma biçimlerinde karşılıklı olarak belli başlı konularda uzlaşmak amacıyla yemin edilirdi. Rivayetlere göre Kureyş kabilesi birbirleriyle anlaşma yapmaları için çağrılmıştı. Ka'b b. Luay'ın şerefçe ve yaşça üstün olmasından dolayı onun evinde toplanmışlardı. Bu toplantı, Benû Hâşim, Benû Muttalip, Esed b. Abdi'l-Uzzâ, Zühre b. Kilâb ve Teym b. Mürre isimli şahıslardan oluşuyordu. Bunlar Mekke ehlinden hiçbir mazlum kalmayıncaya kadar, Mekkeli olmayıp buraya gelen kimselerin haklarını korumak ve mazlumun hakkını alıncaya kadar beraber olup, haksızlığa karşı durmak konusunda yeminleşip anlaşmışlardı.[390] Bazı rivayetlere göre Peygamber'in bu uygulamalara İslam öncesi dönemde sıcak baktığı anlaşılmaktadır.[391] Muhammed Hamidullah'ın

388 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Kitâbu'l-Edeb, 89; Menâkibu'l-Ensâr, 27.
389 Bardakoğlu, "Kasâme", c. XXIV, s. 528.
390 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c. I, ss. 133-134.
391 Rivayetin aslı şöyledir: Peygamber "Abdullah b. Cud'ân'ın evinde öyle bir anlaşmaya (hılf) şahid oldum ki bunun karşılığında bana mor koyunlar verilse yine buna tercih etmem. Böyle bir şeye İslam'da çağrılsam elbette kabul ederdim." demiştir. İbn Hişâm, *age*, c. I, s. 134.

da bahsettiği gibi *hılfu'l-fudûl*'da üzerinde antlaşma yapılan konular bireysel ve toplumsal anlamda hakların korunması, kötülük ve haksızlıklara karşı birlikte dayanışma gösterilmesini içermekteydi.[392]

İslam öncesi Araplarda diğer bir yemin türü ise bir adak ile birlikte yapılan yeminlerdir. Bu yeminlerde şarta bağlı olarak insanın kendini tel'in etmesiyle birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu tarz bir yeminin genellikle Araplarda "şunu..." "şunu..." yapmayacağım şeklinde intikam yemini olarak ortaya çıktığı görülür. Hatta Araplarda "bugün içki günü, yarın ise iş günü" şeklinde deyişler mevcuttur. İmru'l-Kays, yedi kadeh içip ayıldıktan sonra intikamını almadan önce, ne et yiyeceğini, ne şarap içeceğini, ne koku sürüneceğini, ne bir kadına el süreceğini, ne de başını cünüplükten dolayı yıkayacağını söyleyerek intikam yemini etmektedir. İmru'l-Kays bazı şiirlerinde, daha küçükken babasının öldürülmesinden bahsederek onun kanının kendisine yüklendiğinden bahsetmektedir. Görüldüğü gibi İslam öncesi dönemde hayatın çeşitli aşamalarında yeminlere başvurulduğu ve bu yeminlerin bağlayıcı bir tarafının olduğu anlaşılmaktadır.[393]

5.2. Kur'an'da Yeminlerin Yaygınlık Alanı

Konuşulan ve iddia edilen bir husustaki samimiyeti göstermek amacıyla tarih boyunca sık kullanılan yemin, günümüzde de gerçeği ortaya çıkarmakta kullanılan etkili bir yöntemdir. Yeminlerde göze çarpan bir özellik kutsal bir değeri, bir varlığı özellikle de Allah'ı şahit göstererek bir söz verme ya da belli bir beyanın doğruluğunu tasdik etme fikridir. Yemin sözlü bir eylem olarak kalmamış bunun yanı sıra birtakım bedensel davranışlar da yemine eşlik etmiştir. Bu tür davranışlar çeşitli dinlerde farklı biçimlerde tezahür etmiştir.[394] Bu yeminlerde en sık kullanılan davranışlar el ve ayak parmaklarının kaldırılması ile kutsallığına inanılan nesnelere el sürülmesidir. Ye-

392 "Allah'a yemin ederiz ki hepimiz mazlum ile birlikte zalime karşı, bu zalim mazlumun hakkını verinceye kadar, bir el gibi olacağız. Bu ittifakımız, denizde bir tüyü ıslatabilecek kadar su kalıncaya dek; Hira ve Sâbir tepeleri yerinde durdukça ve mazlumun iktisadi durumunda eşitliğe tamamen riayet edilerek devam edecektir." Ayrıca eski Arap toplumunda hayırlı iş ittifakı (hılfu's-salah) olarak bilinen birlikteliklerde mevcuttu. Bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi,* M. Said Mutlu, İrfan Yay., İstanbul 1972, c. I, s. 49-51.

393 Ebû'l-Ferec el-Isfehânî, *Kitâbu'l-eğânî,* tahk. Abdulkerim İbrahim el-Azbavî, el-Heyetü'l-Mısriyye, 1993, c. IX, s. 88.

394 Nermin Öztürk, "İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sayı 13, Konya 2002, ss.166-167.

min edilirken en sık görülen davranış biçiminin Tanrı adına, politeist dinlerde ise tanrılar adına yemin edilmesidir.

Bütün kutsal kitaplarda özellikle Eski Ahit[395] ve Yeni Ahitte de[396] yemin şekillerine rastlanılmaktadır.

Ne var ki, İsa susmaya devam etti. Başkahin ise ona, "Yaşayan Tanrı hakkı için sana yemin ettiriyorum, söyle bize, Tanrının oğlu Mesih sen misin?" dedi.[397]

Ve ırmağın suları üzerinde olan ketenler giyinmiş adamı işittim; sağ ve sol elini göklere doğru kaldırıp ebediyen hay olanın hakkı için and etti. Bir vakit ve vakitler ve yarım vakit olacak ve mukaddes kavmin kuvvetini kırmayı bitirdikleri zaman bütün bu şeyler bitecektir.[398]

Bu dinlerin hemen hemen aynı çevreden etkilendikleri dikkate alınırsa, Kur'an'da bulunan yeminlerin varlığı bir ölçüde açıklık kazanacaktır. Buna bağlı olarak Kur'an'ın konuşulan dilden etkilenmesi ve üslubunda bu dilden izler taşıması yeminlerin bulunuş nedenleri hakkında bize birtakım açılımlar sağlamaktadır. Kur'an'ın ilk hitap çevresinde yeminler konusunda bir itirazın olduğuna dair haberlere rastlamak mümkün değildir. Dolayısıyla bu yeminler, Arapların yabancı olmadıkları bir anlatım ve muhatabı iknaya dönük bir üslup özelliğinden başka bir şey değildir. Kur'an'ın sıradan bir okuyucusu bile yazılı dilde kullanılmayan yemin şekillerine rastlar. Yeminlerin kültürel tarafını yadsıdığımız veya görmezden geldiğimiz düşünülmemelidir. Genellikle kültürden kültüre yeminler –form ve içerik– çeşitlilik göstermektedir. Yeminlerin temelinde, muhatabı ikna veya sözü söyleyenin kararlı olduğunu gösteren birtakım amaçlar vardır. Yazılı dilde yeminlerin bulunmayışı, yazı yazmanın tek başınalık bir eylem olmasından kaynaklanır. Fakat karşılıklı süren konuşmalarda ve temelinde mücadeleci tarzın hâkim olduğu iletişim durumlarında yeminlerin kullanımı mümkündür. Yeminlere hemen hemen her kültürde rastlanılması olağan bir durumdur. Öteden beri sözlü kültürün hâkim olduğu Arap tolumunda süregelen bir alışkanlığın Kur'an

395 I. Samuel, 30/15; 28/10; Yeremya, 44/26; Tekvîn, 22/16; 14/23; 24/2,3,9; Amos, 6/8; 4/2; 8/7; İşaya, 62/8; Daniel, 12/7; Tesniye, 32/40.
396 Matta, 26/63,64; 27/72; Romalılara Mektup, 1/10; Galatyalılara Mektup, 1/20; İbranilere Mektup, 7/20; 6/16; Vahiy, 5/5,6; Selaniklilere Birinci Mektup, 2/5; Korintlilelere İkinci Mektup, 1/23
397 Matta, 26/63.
398 Daniel, 12/7.

tarafından devam ettirilmesi söz konusudur. Şüphesiz Kur'an'ın sıkça kendisini "Arapça bir Kur'an" olarak nitelemesi, mesaj dilinin o kültüre bağımlı olması anlamına gelir. Bu yüzden Kur'an diline ve üslubuna o dönemde konuşulan dilin hâkim olması kaçınılmaz bir şeydir. Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde, yeminler konusunda bazı açıklamalara rastlanılmaktadır. Buna göre, yemin söylenen sözün te'kid edilmesi amacıyla kullanılmaktadır. "Denildi ki Allah'ın yemin etmesinin anlamı nedir? Yeminin amacı mümin için ise, zaten mümin yemin olmaksızın mücerred haberleri doğrulayandır. Şayet kâfir içinse, ona yemin etmenin bir faydası yoktur. Buna cevap olarak denilebilir ki 'şüphesiz Kur'an Arap diliyle inmiştir. Araplarda bir işin te'kid edilmesi için yemine başvurmaları adettendi."[399]

Allah adı anılmaksızın yerine getirilen yeminler, yemin kelimesi kullanılsın ya da kullanılmasın, ceza ve şartın zikredilmesine bağlıdır. "Şayet eve girersem kölem hür olsun" ifadesi şarta bağlı bir yemindir. Ayrıca helalin haram kılınması bu türden bir yemindir.[400] Kur'an'da Peygamber'e hitaben, Allah'ın helal kıldığı şeyi[*] kendisine haram kılması eleştirilmekte ve ayetin devamında *"Allah yeminlerinizi bozmayı size meşru kılmıştır..."*[401] şeklinde kefaret karşılığında bu tür yeminlerin bozulmasını istemektedir.

Kur'an'da geçen yemin türlerinden biri de îlâ yeminidir. Bu tür yeminlerde kadınlara yaklaşmamak konusunda koca yemin eder ve eşine yaklaşmazdı.[402] Allah, boş yere yapılan yeminlerden dolayı insanların sorumlu olmadıklarını, fakat bilinçli ve amaçlı yeminlerden dolayı sorumlu olduklarını hatırlatır.[403] Düşünmeden yapılan yemin, yani "bir kişinin hak olarak gördüğü fakat gerçekte hak olmayan" ifade olarak tanımlanmaktadır.[404] İş olsun kabilinden, boş yere ya-

399 Zerkeşî, *el-Burhân,* c. III, s. 46.
400 Bk. Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât,* s. 255.
* Bilindiği gibi bu ayet, Hz. Peygamber'in bir ay süreyle eşlerine yaklaşmamayı ifade amacıyla yemin etmesini içermektedir.
401 Tahrîm, 66/2.
402 *"Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenlerin, dört ay beklemeye hakları vardır. Bununla birlikte yeminlerinden dönecek olurlarsa Allah çok bağışlayan, çok müşfik olandır. Eğer boşamaya kararlı iseler [bilsinler ki], Allah çok iyi işiten ve çok iyi bilendir."* Bakara, 2/226-227.
403 *"Allah sizi düşünmeden yapmış olduğunuz yeminlerden (lağv) dolayı sorumlu tutmaz; ama kalplerinizin bilinçli olarak yapmış olduğu yeminlerden dolayı sorumlu tutar. Allah çok bağışlayan, çok yumuşak davranandır."* Bakara, 2/225.
404 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân,* c. II, s. 419.

pılan yeminler şeklinde anlaşılabilecek türden yeminler bu gruba girmektedir.

İyilik yapılması, fenalıklardan korunmak ve dargınlıkları barıştırmak gibi konularda yemin edilerek, Allah'ın şahitlik gösterilmesi uygun görülmemiştir. Yani güzel işleri yapmayacağınıza dair yemin edip, sonra bu konuda Allah'ı bunlara engel kılmayın denilmektedir.[405] İyilik ve takva konusunda bir adam yemin eder, ama yerine getirme konusunda hassas davranmazdı. Bu şekilde yemin edilmesi yasaklanmıştır. Yani iyi şeyleri yapmayacağınıza dair yemin etmeyin denilmek istenmektedir. Peygamber'den gelen hadisler bu konuya açıklık getirmektedir. "Birisi herhangi bir konuda yemin eder, sonra ondan başkasını daha hayırlı bulursa, o işi yapsın ve yemini içinde keffaret versin."[406] Abdullah b. Revâha bir kızgınlık yüzünden eniştesi olan Bişr b. Numan'ın yanına gitmeyeceğine, onunla konuşmayacağına ve kız kardeşiyle aralarını düzeltmeyeceğine dair yemin ederek şöyle demiştir: "Allah'a yemin ettim, bundan sonra bu yeminimi bozmam uygun olmaz." dediği rivayet olunmaktadır.[407] Bakara suresinin 224. ayeti[408] bu konuya ilişkin nazil olmuştur.

Genel olarak bakıldığında Allah kendi ismi üzerine, peygamberlere, Kur'an'a, meleklere, tabiata, tabiatta bulunan bazı varlıklara yemin etmektedir. Kur'an-ı Kerim'in okuyucuları, içeriğinde yazılı bir metinde alışık olunmayan birtakım yeminlerin varolduğunu hemen fark edebilirler. Yazılı metinlerde böyle bir anlatım özelliğine rastlanmaz. Sözlü olarak oluşturulan bir metin belgesinde yeminlerin olması doğaldır. Çünkü sözlü dil kullanan toplumlarda karşıdaki muhatabı ikna etmeye dönük ve dilsel alışkanlıklardan kaynaklanan anlatım özellikleri kullanılır. Kur'an-ı Kerim'de azımsanmayacak ölçüde yeminler vardır. Ulûmu'l-Kur'an konusunda eser verenler bu konu üzerinde durmuşlar ve yeminlerin hikmeti konusunda birtakım görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri şöyle özetlemek mümkündür:

405 *"Yeminlerinizden ötürü, iyilik yapmanıza kötülükten sakınmanıza ve insanların arasını bulmanıza Allah'ı engel kılmayın! Allah çok iyi işiten ve çok iyi bilendir."* Bakara, 2/224.

406 Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/874), *Sahîhu müslim*, tahk. Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût ts., Eymân, 16,17.

407 Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, s. 65.

408 Ayet meâlen şöyledir: *"Yeminlerinizden ötürü, iyilik yapmanıza, [kötülükten] sakınmanıza ve insanların arasını bulmanıza Allahı engel kılmayın! Allah çok iyi işiten, çok iyi bilendir."*

ı. Kur'an Arap diliyle nazil olmuştur. Arapların, herhangi bir şeyi te'kid etmek istediklerinde, yemine başvurmaları süregelen bir uygulamaydı. Dolayısıyla Kur'an bu uygulamayı devam ettirmiştir.[409]

ıı. İndirilen ayetler yeminlerle teyit edilerek, ayetler ve bunların öngördüğü hususlar vurgulanmıştır.

ııı. Yemin edilen şeyin kıymet ve önemine işaret edilmiştir.

ıv. Dinleyenlerin dikkatini çekmek için kullanılmıştır.[410]

Özellikle Mekki surelerde geçen yeminler, sonraki vahiylerde azalma eğilimi göstermektedir. Başında tek bir yeminin bulunduğu pasajlar mevcuttur; ancak bu tür yeminlere, Medeni surelerde hemen hemen hiç rastlanılmamaktadır.[411] Mekki surelerde yeminlerin bulunması, Medeni surelerde ise azalma eğiliminde olması, Kur'an'ın iki çevreden etkilendiğini göstermektedir. Oryantalistler, bunun sebebini Mekki çevrenin mahsusat denilen beş duyu organıyla etkilendiği, Medeni çevrenin ise daha kültürlü ve daha aydın olmasıyla akılcı ve maneviyattan etkilenir nitelikte olduğu ileri sürülmektedir.[412] Bu görüşte her ne kadar bir haklılık payı olsa da, (diğer din mensubu ve buna bağlı olarak onların kültürleriyle temasın getirdiği etkileşimler) bunu sadece buna bağlamanın doğru bir yaklaşım olduğunu söylemek güçtür. Aksine Mekki surelerin üslubu Medeni surelere göre daha çarpıcı ve etkileyici olmasının yanı sıra, görünür âlemdeki birtakım olaylara ve bu olayların arkasındaki yaratıcı güce dikkat çekmektedir. Bu üsluba, öncelikle muhatabı, çeşitli ikna yöntemleriyle mesajı kabul ettirmeye dönük anlatım biçimleri olarak bakılabilir. Tıpkı ilk inen ayetlerde öte dünyaya yapılan vurgular ve buna bağlı olarak tehdit ve korkutmanın kullanılması gibi, kısa olan Mekki surelerde de yeminler kullanılmıştır. Bu yeminler sayesinde muhatapların ilgileri, birtakım tabiat olaylarına ve oluşumlarına dikkat çekilerek canlı tutulmuştur.

Yeminler, konuşma/dil üslubuna dâhil olduğundan dolayı, birçok kez ve çeşitli şekillerde Kur'an'da geçmektedir. Üzerine yemin

409 Suyûtî, *el-İtkân,* c. II, s. 288
410 Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları,* MÜ İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1991, s. 174.
411 Watt, *Kur'an'a Giriş,* s. 97.
412 Selahattin Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler,* Fecr Yay., Ankara 1998, s. 280.

edilen nesnelere bakıldığı zaman yeminin üslubundan o dönem insanlarının zihinlerinde önemli bir yer işgal ettiği izlenimi uyandırır. Aynı zamanda yeminler insanların hayatlarında meydana gelen önemli olaylara atıfta bulunmaktadır.[413] Yeminler herhangi bir sahnenin azameti, bir görüntünün korkunçluğu, vb. durumlardan sonra insanlarda bazı ruhi izler bırakmaya matuf olsa da durum aynıdır. Özellikle yeminlerden sonra gelen vurgular, insanların zihinlerini ve kulaklarını motive etmek gayesi taşımaktadır.[414]

Kur'an'da üzerine yemin edilen nesneler çok çeşitlidir. Bunlar, evrenin gök ve yerdeki sahnelerini, onun canlı ve cansız varlıklarını kapsamaktadır. Bunları kategorik olarak bazı bölümlere ayırmak mümkündür. Allah'ın kendi üzerine ve sıfatlarına yemin etmesi,[415] birtakım tabiat varlıklarına, güneşe,[416] aya,[417] geceye,[418] gündüze,[419] gökyüzüne,[420] yeryüzüne,[421] yıldızlara,[422] zeytine, incire,[423] kabaran denize,[424] zamana[425] ve onların birtakım hallerine yemin edilmektedir. Bunların yanı sıra bazı kutsal mekânlara,[426] bazı nesneler üzerine kaleme, onunla yazılanlara[427] yemin edildiği olmaktadır. Ayrıca

413 İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadîs*, c. I, ss. 37-38.
414 Derveze, *age*, c. I, ss. 37-38.
415 Teğâbun, 64/67; Sebe, 34/3; Yunus, 10/53; Meryem, 19/68; Hicr, 15/92; Nisâ, 4/65. Genellikle bu yemin şekillerinde "Rabbine and olsun ki" şeklinde Peygamber'in ağzından dile getirilen ifade biçimleri göze çarpar. Bazen *"Doğuların ve Batıların Rabbine Yemin ederim ki"* (Meâric, 70/40) şeklinde yemin biçimlerine rastlanılmaktadır.
416 Şems, 91/1.
417 Şems, 91/2.
418 Fecr, 89/2; Şems, 91/4.
419 Şems, 91/3.
420 Şems, 91/5; Târık, 86/1; Burûc, 85/1.
421 Şems, 91/6.
422 Târık, 86/1.
423 Tîn, 95/1.
424 Tûr, 52/6. "*Kabaran denize andolsun ki."*
425 Asr, 103/1.
426 *"Sina dağına and olsun, bu güvenli şehre (Mekke'ye) and olsun ki."* Tîn, 95/2-3. *"Bu beldeye (Mekke) yemin ederim ki."* Beled, 90/1. Beyt-i Ma'mûr (Kâbe) ve Tûr dağına da yemin edilmektedir. Tûr, 52/1,4.
427 Tûr, 52/2-3; Kalem, 68/1.Yeminler konusunda sistematik bir çalışma için bk. Angelika Neuwirth, "İmages and Metaphorsin the İntroductory Sections of the Makkan Sures", *Approaches to the Qur'an*,. Ed. G.R. Hawting ve Abdu'l-Kadir A. Şerif, Londra 1993, ss. 3-36. Yazar bu çalışmasında Kur'an'da kullanılan yeminleri konusal bakımdan sınıflandırarak -bu sınflandırma 1. Kutsal yerlere yapılan yeminler 2. Ve'l-fâilat vezninde olan yemin grupları. Bu yeminler Âdiyât suresinde geçen *"Soluk soluğa süratle koşan atlara and olsun ki"* (Âdiyât,100/1) kalıbında kullanılan yeminlerdir. 3. Birtakım semavi varlıklara ve gece-gündüzün safhalarına atıfta bulunan yeminler. Yazar üzerine yemin edilen nesnelerin gelişigüzel seçilmediği, yeminlerin kendisinden sonra devam eden pasajlarla ilişki içerisinde olduğunu vurgular. Ayrıca

Kur'an üzerine,[428] kıyametin ve âhiretin bazı hallerine ve oluşumları üzerine yemin edilmesi söz konusudur.[429]

Kur'an'da yeminler konusunda göze çarpan diğer bir özellik ise, Allah dışındaki varlıklara yemin edilmesi konusunda birtakım yasaklamaların olmasıdır. Bu konuda gelen birtakım rivayetlerden anlaşıldığına göre Arapların babaları üzerine, putlar üzerine[430] yemin ettikleri ve bunun yasaklandığı ortaya çıkmaktadır. Böyle bir yasağın olmasına rağmen Allah, kendi dışındaki bazı nesnelere yemin etmektedir. Yasak olmasına rağmen, Allah dışındaki birtakım varlıklara yemin edilmesi konusunda birtakım görüşler vardır. Bu konuda öne sürülen açıklama biçimlerini şöyle özetlemek mümkündür. Bu açıklamalarda göze çarpan gerekçe, yemin edilen nesnelerden sonraki "Rab" kelimesinin hazfedilmiş olmasıdır. Mesela "İncire ve zeytine and olsun"[431] ayetinin takdiri "İncirin ve zeytinin Rabbine and olsun" şeklindedir. Yaratılan her şeyin Allah'ın zatına delalet etmesinden dolayı, O bazen kendi üzerine bazen de yarattığı şeyler üzerine yemin etmektedir. Başka bir görüşe göre, Araplar öteden beri üzerine yemin edilen nesneleri yüceltmişler ve onlar üzerine yemin etmişlerdir. Kur'an'da bu bilinen durum doğrultusunda nazil olmuştur.[432]

Sonuç olarak Kur'an'da yeminlerin bulunma nedenleri hakkında şunları söyleyebiliriz; Kur'an-ı Kerim Arapçanın bütün özelliklerini üzerinde taşıyan bir kitaptır. Bu açıdan Arap toplumunda konuşma/sözlü dil kullanımlarında yaygın olarak kullanılan yeminler, özellikle kısa diyebileceğimiz Mekke dönemine ait surelerde sık sık kullanılmıştır. Mekki surelerde kullanılması ve görünür âlemdeki birtakım varlıklara ve tabiat olaylarına dikkat çekilmesi, mesajın kabul edilmesine yöneliktir. Yeminler, genellikle muhatabı önceleyen ve muhatabın varlığı durumlarında kullanılan önemli bir dil özelliğidir. Çünkü yeminlerde muhataba dönük bir kanıtlama ve düşüncelerin

ilk surelerin başlangıcında görülen yemin tarzındaki üslup özelliğinin bazı çevreler tarafından kâhin sözlerine benzetildiği fakat bu iddianın sistemli olarak henüz çalışılmadığını ve yöntemsel bir temelden yoksun olduğunu söyler. Yazar çalışmasının sonunda tartışmış olduğu yemin gruplarının dökümanını sunmaktadır.

428 Bk. Yâsîn, 36/2; Kâf, 50/1; Sâd, 38/1 vb.

429 *"Kıyamet gününe and olsun ki."* Kıyâme, 75/1.

430 Mesala bu hadislerden birinde "Allah babalarınız üzerine yemin etmenizi yasaklamıştır." Müslim *Sahîh-i müslim*, Kitâbu'l-Eymân, 27.

431 Tîn, 95/1.

432 Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 289; Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 46.

vurgulanması söz konusudur. Bazı yapılan araştırmalarda yeminlerin sözlü boyutuna dikkat çekilmektedir. "Yemin, orijinal meşru bağlamında, konuşma ve muayyen sembolik fiillerden oluşan bir prosedürün sözlü veçhesi ya da bu prosedür içerisinde sözlü ifadelendirmedir."[433] Tek başınalık yazma eylemlerimizde karşımızda muhatabın bulunmaması, yemin türünden anlatımlara başvurmamızı engeller. Fakat gündelik dil alışkanlıklarımızda muhatabı iknaya dönük birtakım yeminler kullanılmaktadır. Zaten yemin kullanımları belli iletişim durumlarında ortaya çıkan sözel uygulamalardır.

5.3. Sözlü Kültürlerde Bir Güven Unsuru Olarak Yeminler

Sözlü kültürlerde, daha doğrusu sözlü zihin üzerine şekillenen toplumlarda bireysel ve toplumsal ilişkileri belirleyen unsurlar, içinde yaşanılan, toplum tarafından benimsenen birtakım kurallardır. Bu kurallar ve uygulamalar bireyler tarafından benimsenen ve toplumsal anlamda bağlayıcılığı olan düzenlemelerdir. Yazılı bir metne dayanmayan yasanın olmadığı durumlarda, bireylerin karşılıklı olarak güvenini ve bu güvene duyulan itimadın belli sözlerle yerine getirilmesi mümkündür. Çünkü bu gibi toplumlarda karşılıklı güven, bireyler arası toplumsal ilişkilerde olmazsa olmaz türünden ilişki biçimleridir. Yazılı toplumlarda ise kişiler arası güvenden daha çok yasalar veya belli başlı uygulamalar ilişki biçimlerini yönlendirmektedir.

Özellikle câhiliye döneminde *kasame* ve *hılfu'l-fudûl* türünden anlaşmalara veya yeminleşmelere bakılırsa bunlar karşılıklı güven temeline dayanan sorunları çözme biçimleridir. Bu yeminler sayesinde o dönemde toplumsal bilinç canlı tutulmakta ve sorunlar bir ölçüde kişilerin güvenine dayalı olarak çözülmekteydi. Yeminlere bu açıdan bakıldığında, onlara sözel kültürün ortaya çıkardığı ve geniş bir uygulama alanının bulunduğu sözel ifade biçimleri olarak bakabiliriz. Günümüzde bile yemine başvurma, bazı mahkemelerde ihtilaflı, nihaî karara varılamayan durumlarda en son çare olarak başvurulan sözel bir uygulama olarak hâlâ kullanılmaktadır. Ayrıca şunu da belirtelim ki yeminlerin dayandığı nokta, genellikle insanlar tarafından kutsal kabul edilen veya insanlar için çok değerli nesneler ve varlıklar olmaktaydı. Genellikle Tanrı, câhiliye döneminde putlar, Kâbe ve atalar üzerine yemin edilmekteydi. Günümüzde kültürden

433 Neuwirth, "Images and Metaphors", s. 4.

kültüre farklılık gösterse de Türkçede diğer kullanımlarının yanında namus, şeref gibi birtakım unsurlar üzerinden yemin edilmektedir. Dolayısıyla Kur'an metninde yeminlerin bulunması var olan bir uygulamanın devam ettirilmesinden başka bir şey değildir.

6. TEKRARLAR

Özellikle Kur'an hitabını sözlü kültür ve dil açısından değerlendirmemize imkân tanıyan konulardan biri de tekrarlardır. Bazen bir kelimenin bazen de birden fazla kelimenin veya bazı ayetlerin tamamen tekrar edildiği olmaktadır. Bunun yanı sıra kıssaların çeşitli bölümleri farklı yerlerde tekerrür etmektedir. Kur'an-ı Kerim bilindiği gibi belli aralıklarla sözlü bir kültür ortamında nazil olmuştur. Hitabın sözlü bir hitap olduğu göz önüne alınırsa, Kur'an'da bulunan tekrarların amacı anlaşılabilir. Şöyle ki vahye tanıklık edenlerin hiçbir zaman metinde bulunan tekrarları sorun edindikleri vâki değildir. Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi sözlü kültür ortamında hâfıza ve buna bağlı olarak ezberlemeye yapılan vurgular epey fazladır. Gerekli olan bilgilerin çok az kayıt imkânının olmasından dolayı hâfızada saklanıp korunduğuna dair birtakım haberlere yer vermiştik. Bu açıdan bakıldığında ezberlenecek bilgilerin, ezberin daha kolay yapılmasını sağlayacak birtakım özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bu özelliklerden bazıları, cümlelerin kısa olması, cümle sonlarının kafiyeli olması, metinde birtakım tekrarların bulunmasıdır.

Sözün daha iyi anlaşılabilmesi için muhataba bazı kelime ve sözlerin tekrarlı söylenmesi veya söylenen sözün önemini arttırmak için tekrarlara başvurulması sözlü bir hitapta bulunan birtakım anlatım özellikleridir. Özellikle gündelik hayatımızda doğaçlama (irticali) yapılan konuşmalarda sık sık daha sonraki sözleri hatırlamak için tekrara düşmek mümkündür. Tekrar olgusu sadece Kur'an'a özgü olmayan fakat ortada yazılı bir metnin olmadığı konuşma biçimlerinde karşılaşılan önemli bir üslup özelliğidir. Kur'an'ın sıradan bir okuyucusu bile, onda birtakım tekrarların var olduğunun hemen farkına varabilir. Özellikle yazılı kültüre alışkın bir okura sık sık tekrar eden bir metnin varlığı ilk görünüşte biraz tuhaf gelebilir. Fakat Kur'an'ın oluşum sürecinde, etkilenmiş olduğu ortam ve kültürün özelliklerinin bilinmesi durumunda, tekrarların bulunma nedenleri hakkında daha olumlu değerlendirmeler yapılabilir.

Genellikle kabul edilen görüşe göre, eski Arap dilinde tekrarların olduğu, Kur'an-ı Kerim'in de Arapların öteden beri alışık oldukları bu üslup özelliğini daha güzel ve daha cazip biçimde devam ettirdiği vurgulanmaktadır. Uzun süren vahiy sürecinde müşriklerin şirk konusundaki ısrarlarına cevap olarak verilen uyarıların önemini arttırmak amacıyla ayetlerin tekrarlanmasından daha doğal bir şeyin olmasının düşünülemediği dile getirilmektedir.[434] Araplarda herhangi bir hatip nikahta, herhangi bir konuda teşvik etmek, barış için veya buna benzer konularda doğaçlama konuşma yapacağı zaman konuşmayı tekdüze şekilde yapmaz adeta büyülenerek; sözü hafifletmek amacıyla bazen kısaltır, bazen sözün anlaşılması amacıyla uzatır, bazen de sözü pekiştirmek amacıyla tekrarlardı. Dinleyenlerin çoğuna sözün kapalı gelmesi için gizler, bazı yabancıların sözü anlamaları için bir kısmını açıklar, bazen de sözle bir şey ima eder fakat onunla başka bir şeyi söylemek isterdi.[435]

Kur'an'ın Arapların diline ve dildeki örflerine göre vahyedilmesi, esasında vahyin o dile bağımlı olduğunu gösterir. Arapların dilinde ise tekrarın önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Tekrar ise te'kid ve bir şeyi vurgulamak amacıyla yapılmaktadır. Arapların diğer bir anlatım tekniği ise ihtisardır. İhtisardan amaç özetleme ve kısaltmadır.[436] Dolayısıyla sık sık başvurulan bir anlatım biçimi olarak sözlerin tekrarı, tarihen bilinen bir durumdur. Bu bağlamda Arab'ın şu sözünde olduğu gibi, *acele et, acele et* veya *oku at, oku at,* şekline ortaya çıkan konuşmada lafzın tekrarı, fakat anlamın pekiştirilmesi vardır.[437] Ebû Ubeyde, tekrarın Arapların dilinde ve örfünde cari olan bir ifade özelliği olduğunu ifade eder. Bunu ise *mecazu'l-mükerrer li't-tevkîd* şeklinde isimlendirir. Daha sonra, Kur'an'da mevcut ifade biçimlerinin, Arab'ın sözünde varolan ifade biçimleri olduğunu belirtir.[438] Cürcânî, tekrar kelimesini bir şeyi ikinci bir defa yinelemek, tekrar etmek anlamlarında açıklamıştır. *[İbâratun ani'l ityâni bi şey'in merraten ba'de uhrâ]*[439] Araplar, konuşmalarında mübhem olan bir şeyi açıklamak, olması gereken bir şey için dua etmek istediklerinde, sözlerini te'kid maksadıyla tekrar ederlerdi. Tekrar edilen

434 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü,* TDV Yay., Ankara 1989, s. 173.
435 İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-kur'an,* s. 17.
436 İbn Kuteybe, *age,* ss. 235-236.
437 İbn Kuteybe, *age,* s. 236.
438 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an,* c. I, ss. 18-19.
439 Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât,* s. 69.

şey kendisine yemin edilen şeyle eşdeğer hale gelirdi.[440] Dolayısıyla, tekrarların öteden beri Arapların gündelik dillerinde kullandıkları ifade özelliklerinden biri olduğu sonucuna varılabilir.

Tekrar kelimesi k-r-r kökünden türetilmiş olup, geriye dönmek, tekrarlamak anlamlarına gelir. Sibeveyh'e göre tekrar kelimesi *tef'al* vezninde olan bir kelimedir.[441] Bazı kelime ve ayetlerin bir veya birkaç yerde tekrar edilmiş olması *Tekrâru'l-Kur'an* terimi ile ifade edilmiştir. Tekrarın sebebi, tekrar edilen şeyin önemini vurgulamak ve muhatabın dikkatini çekmektir. Gayesi ise teşvik etmek, sakındırmak, rağbeti artırmak, şükre önem vermek, haber verilenleri te'yid edip kuvvetlendirmektir. Arap edebiyatında tekrarın lüzumlu bir keyfiyet olduğu bilinmektedir. Bu tekrarlar sayesinde her defasında geçmişteki olaylardan insanların daha açık ve etkili biçimde ibret almaları sağlanmaktadır.[442]

Özellikle belağatta tekrar sıklığı fesahat yönünden bir kusur olarak değerlendirilir. Bir söze lafzi veya manevi meziyet sağlamadığı halde, bir ifadede aynı lafıza iki defadan fazla yer verilmesi, dikkat ve itina eksikliğinden doğmaktadır.[443] Tekrar, bir lafzın aynısıyla veya eş anlamlısıyla mananın yerleşmesi için yinelenmesi olarak tanımlanmaktadır. Herhangi bir sözün zaman aralığından dolayı, unutulma korkusuyla sözün daha kalıcı olması için tekrar edilmesinden bahsedilmektedir.[444]

Erken dönem eserlerden biri olarak kabul edilen İbn Kuteybe'nin (ö. 276/890) *Te'vîlu müşkili'l kur'an* adlı eseri, hicri 3. asırda, Kur'an metnine dönük birtakım itirazlar ve bunlara karşılık verilen cevaplar kitabın içeriğini oluşturmaktadır. Kitabının adının "Kur'an'daki müşkil ifadelerin çözümü" olarak seçilmesi bazı veriler sunmaktadır. İbn Kuteybe'nin kitabının içeriğini, Kur'an'da tekrarlar, çelişik ifadeler, mecaz, kıraatler konusunda verilen cevaplar, müteşabih, hazf gibi[445] konulara ayırması, metin üzerinden birtakım tartışmaların yapıldığını göstermektedir. Vahiy sürecinde metin üzerinden bir

440 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 96.
441 Zerkeşî, *age*, c. III, s. 12. Kur'an'da geriye dönmek ve tekrar anlamında kullanılan, kelimelerin geçtiği birtakım ayetler mevcuttur. Ayetler için bk. Bakara, 2/167; İsra, 17/6; Şuârâ, 26/102; Zümer, 39/57.
442 Turgut, *Tefsir Usulü*, ss. 179-180.
443 M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Yay., İstanbul 1989, s. 29.
444 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 97.
445 Bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*.

tartışmanın yapıldığına ilişkin herhangi bir habere rastlamıyoruz. Onun yukarıda bahsedilen konulara kitabında yer vermesi ve bunları temellendirmeye çalışması, her şeyden önce kitabını birtakım varsayımlar üzerine yazmadığını gösterir.[446]

Tekrarın edebiyatta öğrenme, vurgulama ve bilinçaltına alma maksadıyla oldukça sık kullanılan bir üslup özelliği olduğu bilinmektedir. Bu yönüyle tekrar belağatta önemli bir yer tutar.[447] Tekrarın en büyük faydası sözün yerleşmesidir (takrir). Sözün tekrarlanması, zihinlerde yerleşmesine ve sabitlik kazanmasına imkân tanımaktadır.[448] Bu veriler tekrarın, büyük ölçüde mesajın zihinlerde daha iyi yerleşmesini sağlayan anlatım unsurları olduğunu göstermektedir. Özellikle ilk dönemlerde yazılı bir metnin varlığının (her ne kadar gelen vahiyler yazıya kaydedilse de metnin fazla bir işlevinin olduğu söylenemez) olmaması ve işitsel özellikler gösteren bir mesajda tekrarların olması çok doğaldır. Wansbroughun da işaret ettiği gibi Kur'an'ın tekrar olarak sunduğu anlatılar, uzun bir zaman periyodunu içeren, sözlü geleneğe işaret eden anlatımlardır.[449]

Kur'an'da tekrarların olduğunu ve bunun bir eksiklik olarak algılanması gerektiğini söyleyenler mevcuttur. Thomas Carlyle'nin *Kahramanlar* adlı eserinde yazmış olduğu şu düşünceler, aslında onu yazılı bir metin olarak tasavvurdan kaynaklanmaktadır. "Sale'nin Kur'an tercümesi aslına sadık olmakla ün salmıştır. Ancak şunu belirtmek zorundayım ki, benim en zahmet çekerek okuduğum kitaplardan bir de budur. Karışık, usanç verici bir düzensizlik, anlaşılması güç, bitmez-tükenmez takrarlar, insanın soluğunu kesen uzunluklar, karmakarışık ifadeler; kısaca çekilmez bir saçmalık! Bir Avrupalı Kur'an'ı ancak bir vazife hissinin baskısı altında okuyabilir." Mustafa Sadık er-Râfi'nin de vurguladığı gibi tekrarlar, Arapçanın inceliklerini ve hitabın maksadını bilmeyenler için ifadede bir kusur olarak değerlendirilmektedir. Fakat Arapçanın ve muhatabın

446 Genellikle Kur'an'daki tekrar konusunda yapılan tartışmaların hicri 3. asır itibarıyla yoğunlaştığı düşüncesi yaygındır. Bu tartışmalar bize en azından metin üzerinden birtakım tartışmaların yapıldığının göstergesidir. Bu konuda bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği,* Kitâbiyât, Ankara 2002, s. 24.

447 Cüneyt Eren, "Kur'an-ı Kerimde Tekrar Olduğu İddiasının Belağat Açısından Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi,* c. III. Sayı 2, Güz 2001, s. 92.

448 Zerkeşî, *age,* c. III, s. 96.

449 John Wansbrough, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural İnterpretation,* Oxford University Pres, 1977, s. 2.

bilgisi göz önüne alındığı vakit bunun bir kusur olması söz konusu değildir. Yazar, Câhız'ın görüşlerine yer vererek,[450] tekrarın, kelamın vurgulu söylenmesi ve bazı ifadelerin kuvvetlendirilmesi açısından yer bulduğu düşüncesindedir.[451]

Yukarıda bahsedilen düşünceler, Kur'an'ı yazılı bir metin gibi tasavvur etmekten kaynaklanmaktadır. Bir düşüncenin sürekliliğe ihtiyacı vardır. Yazı metinde zihnin dışında seyreden bir süreklilik çizgisi sağlar. Okumakta olduğum yazının bağlamını dikkatsizlik sonucu kaçırırsam metnin başına dönüp konuyla ilgili bağlantı yapabilirim. Fakat sözlü söylemde söz ağızdan çıkar çıkmaz yokluğa karıştığı için zihnin bunu tekrar etmesi ve hâfızasına kazıması gerekir. Kur'an inmeye başladığı zaman Peygamber'in vahiyleri tekrar etmesi ve bunun üzerine Allah'ın uyarması sözlü düşünüş alışkanlığından kaynaklanan bir durumdur. Yine ilk dönem gelen vahiylerin ezberlenmesi bu düşünceden kaynaklanmaktadır. Kur'an mesajının yerleşmesi ve hatırlanmasının ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında sözlü dil kullanımlarında tekrar, hem mesajın yerleşmesi hem de söylenen sözlerin hâfızada tutulmasını sağlayan önemli bir üslup özelliğidir. Daha önce bahsetiğimiz gibi bazı eğitim programlarında, anlatılan konuların çocukların zihinlerine yerleşmesi için, tekrar gibi bazı sözel unsurlardan yararlanılmaktadır.[452]

Diğer konularda olduğu gibi tekrar konusunda da İslam âlimleri tarafından yazılan müstakil eserlerin varlığı dikkat çekicidir. Bu konuda daha önce bahsettiğimiz gibi tekrar konusunu müstakil bir başlık altında değerlendiren İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu müşkili'l kur'an* adlı eseridir. Mahmud b. Hamza el-Kirmânî'nin (ö. 500-1106), *Esrâru't-tekrâr fi'l-kur'an,* Muhammed b. Abdilazîm el-Hımsî'nin (ö. 1088-

450 Câhız'ın görüşü özetle şöyledir: Allah Kur'an'da Arab ve Bedevi Araplara hitap ederken genellikle işaretle, ima ile ve hazf üslubuyla hitap ettiğini, İsrailoğullarına ise daha geniş olarak ve sözde birtakım ilavelerle anlatımda bulunulduğu şeklindedir. Câhız'ın bir anlamda İsrailoğullarına hitap ederken dillerinin bozuk olmasından dolayı tekrara başvurduğu ve sözün uzatıldığı görüşü hâkimdir. Mustafa Sâdık er-Râfî bu görüşe karşı çıkarak tekrarın Arapların alışık olduğu bir durum olduğunu, hatta bu üslubun Yahudi şiirinde te'kid ve mübalağa olarak kullanıldığını, dolayısıyla bunun Arap ve İsrailoğullarına yabancı bir üslup olmadığını söyler. Bk. Sâdık er-Râfi, *İ'câzu'l-Kur'an,* ss. 194-195.

451 Sâdık er-Râfi, *age,* ss. 194-195.

452 Thomas Carlyle, *Kahramanlar*, çev. Behzat Tanç, Ötüken Yay., İstanbul 2004, s. 91-92.

1677) *Nubhetu'l-beyân fi mâ vakaa mine't-tekriri fi'l-kur'an,* Ebû Hafs Nureddîn Umeru'l-Ğazzî Ömer b. Abdilğanî (ö. 1277-1891) *et-Tekrî-ru'l-vâkî' fi'l-kur'an,* Ebû'l-Hayr İbn Âbidîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilganî'nin (ö. 1343-1925) *et-Takrîr fi't-tekrîr* adlı eserleri tekrar konusunu müstakil olarak ele almaktadır.[453]

Tekrarları Kur'an'ın mucize oluşuna bağlama eğilimleri geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. "Kur'an'ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım-Risale-i Nur Örneği" adlı sempozyumda sunulan tebliğlerde bu konu ele alınmış ve Kur'an'ın mucize oluşuna bağlanmıştır.[454] Tebliğlerde sözlü gelenek ve dille ilgili herhangi bir açıklama geçmemektedir.

6.1. Tekrar Çeşitleri

Belağat kitaplarında tekrar genellikle ikiye ayrılmaktadır. Birinci çeşit tekrar hem lafız, hem manada bulunur. İkinci çeşit tekrar ise sadece manada bulunmaktadır. Bunlardan birinci çeşit tekrara örnek olarak İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239) "Koş, çabuk ol!" diyen kimsenin sözünü örnek verir. Görüldüğü gibi lafız iki defa tekrar etmektedir. İkinci çeşit tekrara ise "Bana itaat et, isyan etme!" ifadesi örnek verilmiştir. Aslında itaat emri, bir anlamda isyan etme sözcesine eşdeğer bir ifadedir.[455] Bu iki çeşit tekrar ise kendi içinde faydalı ve faydasız tekrar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Faydalı tekrar, söylenen sözü teki'd etmek amacıyla yapılır. Hem lafız, hem de manada yapılan fay-

453 Turgut, *Tefsir Usûlü,* s.181.

454 Hasan el-Amrânî, "Risale-i Nur'a Göre Kur'an-ı Kerîmdeki Tekrarların Edebî Yönü", ss. 441-456; Ğanîm Kadduri el-Hamud, "Risale-i Nura Göre Kur'an-ı Kerimdeki Tekrar Uslûbunun Hikmeti", ss. 456-480; Ahmed Halid Şükrü, "Risale-i Nura Göre Kur'an'ı Kerimdeki Tekrarın Hikmeti", ss. 481-497; Ahmed Muhammed Muflih el-Kudât, "Bedîüzzamana Göre Kur'an'ı Kerimde Tekrar Nazariyesi", ss. 498-508; Matiürrahman Muhammed Halid, "Bedîüzzaman Said Nursinin Kitapları Işığında Kur'andaki Tekrarların Hikmeti", ss. 509-524. Bu sunulan tebliğlerde Kur'an'daki tekrarların varlığı, onun mucize oluşuna bağlanmaktadır. "Tekrar Uslûbü Mucizedir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan tekrar üslubu etrafında Said Nursi'nin yazdıkları inceleyecek ve i'câz âlimlerinin yazdıklarıyla kıyaslayacak olursak, Bediüzzaman onlardan birkaç noktada daha öne çıktığı sonucuna ulaşırız. Bediüzzamanın Kur'an-ı Kerim'deki tekrarın mucize olduğunu fark etmesi..." Hasan el-Amrânî, Risale-i Nur'a Göre Kur'an-ı Kerimdeki Tekrarların Edebi Yönü, *Kur'an'ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım, Risale-i Nur Örneği-Uluslararası Bedîüzzaman Sempozyumu,* İstanbul 1998, s. 445.

455 Ebû'l-Feth Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239), *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve'ş-şâir,* tahk. Muhammed Muhyîddin Abdu'l-Hâmid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût 1995, c. II, s. 146.

dalı tekrarda, tek bir anlama gelmesine rağmen farklı iki amaç söz konusudur. Bu konuda 39. Zümer suresinin 11. ve 14. ayetleri örnek verilmektedir. *"De ki: Bana dini yalnızca Allaha halis kılarak, ona kulluk etmem emredildi."*[456] *"De ki: Ben dinimi yalnız Allah'a halis kılarak ona kulluk ediyorum."*[457] İbnu'l-Esîr burada yaptığı yorumda tekrar eden ayetlerde anlam aynı olmasına rağmen amacın farklı olduğunu vurgular. Birinci ayette Hz. Peygamber'in Allah'a ibadette ve din konusunda samimi olmakla emrolunduğunu içermektedir. İkinci ayette ise Peygamber'in ibadetlerini sadece Allaha özgü kılması istenmektedir.[458] Yine aynı şekilde Fatiha suresinde geçen *"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla"* başlayan ayette rahman ve rahim sıfatlarının tekrarı iki amaca matuf olarak yorumlanmaktadır. Bunlardan birincisi (rahman) tamamen dünya işlerine –alemin yaratılması vb.– ilişkinken, sonra gelen rahim sıfatı ise kıyamet gününde rahmete ilişkin bir tekrardır.[459] Sıfatların peş peşe gelmesi te'kid etmesinden dolayıdır. Rahman sıfatı bütün insanları kapsarken, rahim sıfatı sadece müminleri içine alır. Çünkü Allah, müminleri âhirette bağışlayıp rızıklandıracaktır.[460]

Lafız ve manada yapılan faydalı tekrarın ikinci türünde, hem anlam hem de maksat aynıdır. Bu bağlamda *"Çünkü o düşündü taşındı, ölçtü biçti. Kahrolası nasıl da ölçtü biçti! Yine kahrolası, nasıl ölçü biçti!"*[461] ayetleri örnek verilir. Tekrarın amacı ise buradaki tavra karşı gösterilen şaşkınlıktır.[462] Lafız ve manada yapılan faydasız tekrar konusunda İbnu'l-Esîr bazı örnekler verir. Ebû't-Tayyib el-Mütenebbî "Komşularım gibisini ve benim gibisini görmedim. Benim *gibi*sinin onlar *gibi*sinin yanında şerefli bir yeri vardır." Burada şair "gibi" kelimesini dört defa kullanmıştır. Bu tekrarlar ise kelamda bir kusur olarak değerlendirilmektedir.[463] İkinci çeşit tekrar ise manada bulunan fakat lafızda bulunmayan bir tekrardır. Bu ise kendi içinde faydalı ve faydasız olmak üzere ikiye ayrılır. Faydalı tekrarda

456 Zümer, 39/11.
457 Zümer, 39/14.
458 İbnu'l-Esîr, *age,*, c. II, ss. 147-148.
459 İbnu'l-Esîr, *age,* c. II,, s. 148.
460 Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî (ö. 505/1110), *Esrâru't-tekrâr fi'l-kur'an,* tahk. Abdu'l-Kâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-Fazîle, yy., ts., s. 65.
461 Müddessir, 74/18-20.
462 İbnu'l-Esîr, *age,* c. II, s. 150.
463 Bu konuda şiirlerden örnekler için bk. İbnu'l-Esîr, *age,* c. II, s. 160.

kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Bu konularda İbnu'l-Esîr ayetlerden çeşitli örnekler vermektedir. Lafız, aynı anlama gelmesine rağmen, ikisi arasında genel ve özel bir ilginin olmasından dolayı tekrar edilmektedir: *"Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar..."*[464] Aslında burada dağlar yere dâhildir; ancak yer lafzı genel bir ifadedir; dağ lafzı ise (has) yani daha tikel bir durumdur. Kendisine işaret edilen emanetin öneminden ve büyüklüğünden dolayı aynı anlama gelen iki lafız tekrar etmektedir.[465] Manada yapılan tekrarlarda bazen farklı iki lafız aynı anlama gelir. Bu konuda *"Ben üzüntü ve tasamı yalnız Allah'a arz ederim ve Allah tarafından, sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim."*[466] ayeti örnek verilebilir. "Üzüntü" ve "tasa" kelimeleri aynı anlamı çağrıştırmalarına rağmen tekerrür etmektedir. Üzüntünün şiddetinden dolayı böyle bir anlatım benimsenmiştir.[467] Mana tekrarında, faydasız tekrarla ilgili şiirlerden örnekler verilerek Kur'an'da bu türden faydasız tekrarların bulunmadığı dile getirilmiştir.[468]

Kur'an-ı Kerim'in çeşitli pasajlarında bazen ayetler lafzi olarak aynen tekrarlanmaktadır. Rahman suresinde *"O halde Rabbinizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz."* ayeti 31 defa tekrarlanmaktadır.[469] Kamer suresinde *"Andolsun biz, Kur'an'ı düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan?"*[470] ayeti üç kez tekrar etmektedir. Yine aynı surenin 16. ve 21.ayetlerinde *"Azabım ve uyarılarım nasılmış gördüler."* ayeti ise iki defa tekrarlanmıştır. Mürselât suresinde *"O gün vay yalanlayanların haline!"* ayetinin 10 defa tekrar etmektedir.[471] Şuarâ suresinde ise *"Buna karşılık sizden hiçbir ücret istemiyorum. Benim ücretim ancak Âlemlerin Rabbi olan Allaha aittir."*[472] ayeti beş defa tekrarlanırken, *"Elbet bunda bir ibret vardır. Onların çoğu iman etmiş değillerdi."* ve *"Şüphesiz senin rabbin, mutlak güç sahibi olandır, çok merhametli olandır."* ayetleri de sekiz defa tek-

464 Ahzâb, 33/72.
465 İbnu'l-Esîr, *age,* c. II, ss. 160-161.
466 Yûsuf, 12/86.
467 İbnu'l-Esîr, *age,* c. II, s. 162.
468 İbnu'l-Esîr, *age,* c. II, s. 166.
469 Surenin tamamında tekrar eden ifadeleri görmek mümkündür. Bk. Rahmân, 55.
470 Kamer, 54/17,22,32,40.
471 Mürselat, 77/15,19,24,28,34,37,40,45,47,49.
472 Şuarâ, 26/107,110,125,127,131,143,145,162,165,178,180.

rar etmiştir. Ayrıca aynı surede geçen *"Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin."* ifadesi sekiz yerde tekrar edilmektedir.

6.2. Tekrar Konusunda Öne Sürülen Gerekçeler

Kur'an'da tekrarların bulunma nedenleri Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Aşağıda görüleceği gibi bazı gerekçeler, Kur'an metninin sözlü bir metin olma özelliği göz önünde bulundurularak açıklandığı izlenimi uyandırmaktadır. Zerkeşî, bu konuyu tekrarın faydaları başlığı altında vermektedir. Tekrarın en büyük faydasının, sözün zihinlerde yerleşmesi olduğu kabul edilmektedir. Aslında tekrar olgusu, sözün zihinlerde yerleşmesi ve tekrar edilen şeyin öneminden dolayı muhatabın dikkatinin çekilmesine dönük bir anlatım biçimidir. Bu gerekçeleri şöyle özetlemek mümkündür:

Bir şeyin değerini yüceltmek amacıyla yapılan tekrarlar: Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde, ayetlerde tekrar edilen unsurların, bazen tekerrür edilen şeyin değerini ve kıymetini belirtmek için tekrarlandığı görüşü ağırlıktadır. Buna göre Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerde geçen ifadeler, anlatılan şeyin değerini vurgulamak amacıyla tekrar etmektedir. Kadr suresinin 1-3. ayetlerinde geçen *leyletü'l-kadr* ifadesi üç defa tekrarlanmıştır. Bilindiği gibi İslam geleneğinde bu geceye atfedilen önem büyüktür. Çünkü Kur'an'ın bu gecede indirilmeye başlandığına dair haberler mevcuttur. Bu gecenin öneminden ve büyüklüğünden dolayı ayet tekrar etmektedir.[473] Bu ifadeler, tekrar edilenlerin değer ve yüceliğinin vurgulanmasına dönük olduğu ve bundan dolayı tekrarlandığı vurgulanmıştır.

Sözün uzamasından kaçınılması ve unutulma tehlikesinin ortadan kaldırılması için: Özellikle Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde bu şekilde bir başlığın kullanılması, Kur'an metninin sözel bir metin olduğunun göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir. Bazen sözün uzamasından kaçınmak ve unutulma riskini ortadan kaldırmak için önceden vahyedilen bir ayetin tekrarlanması söz konusudur.

473 Kirmânî, *Esrâru't-tekrâr*, s. 252. *"Şüphesiz biz onu (Kur'an'ı) kadir gecesinde indirdik. Kadir gecesinin ne olduğunu sen nereden bileceksin! Kadir gecesi bin aydan daha hayırlıdır."* Kadir, 97/1-3.Yine aynı şekilde Vâkıa suresinin 27. ayetinde *ashabu'l-yemin, ashabu'ş-şimal* ifadesi iki defa tekrarlanmaktadır. Yine aynı surenin 8-9. ayetlerinde *ashabu'l-meymene (mutluluğa erenler)* ve *ashabu'l-meş'eme (kötülüğe batanlar)* ifadeleri tekrar etmektedir. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 102-103.

> *Sonra Rabbin, şunların, şu işkenceye uğratıldıktan sonra göç eden, sonra savaşan ve sabredenlerin yanındadır. Elbette bütün bunlardan sonra rabbin bağışlayan ve esirgeyendir.*[474]

> *Sonra Rabbin şunlardan yanadır ki, cehaletle kötülük işlediler, sonra onun ardından tövbe ettiler, uslandılar. Bütün bunlardan sonra rabbin, elbette bağışlayandır, esirgeyendir.*[475]

Görüldüğü gibi ayet büyük ölçüde tekrarlanmaktadır. Böyle bir tekrar, Bakara suresinin 89, 253, Âl-i İmrân 188, Yûsuf suresinin 4, Sâffât suresinin 105,107. ayetlerinde vardır.[476] Bazı ayetlerde lafız veya eş anlamlısı, mananın yerleşmesi ve ilk söylenen sözün zaman aralığından dolayı unutulma tehlikesinin olması, tekrar edilmesini gerekli kılmaktadır. Oysa yazılı olarak inşâ edilen bir metinde unutulma riski söz konusu değildir. Olsa olsa önemli olan yerlere tekrar atıf yapılabilir. Bu konuda Ulûmu'l-Kur'an müellifleri Zümer suresinin 11-15. ayetlerini örnek verirler.[477]

> *De ki [Ey Muhammed]: "İçten bir inançla Allah'a bağlanarak yalnız ona kulluk etmekle emrolundum ve Allah'a teslim olanların öncüsü olmakla." De ki: "Rabbime isyan etseydim, o müthiş hesap gününde azaptan dehşete kapılırdım." De ki içten bir inançla yalnız ona bağlanarak ona kulluk ederim. Sizde ey günahkârlar O'nun dışında dilediğinize kulluk edip etmemeniz kendi elinizdedir. De ki gerçekten hüsrana uğrayanlar kıyamet günü hem kendilerini hem de dost ve akrabalarını kaybedecek olanlardır. Bu apaçık bir kayıp değil midir?*

Taaccup ve şaşkınlık için yapılan tekrar: Kur'an'da tekrar eden bazı pasajların tekrar etme gerekçesi ifadenin muhatapta şaşkınlık uyandırmasıdır. Müddessir suresinin 19-20. ayetlerinde *"Zira o düşündü, ölçtü biçti kahrolası nasıl ölçtü biçti yine kahrolası nasıl ölçtü biçti!"* ifadeleri yer almaktadır. *Ölçtü biçti* kelimesi (kaddera) birkaç defa tekrar etmektedir.[478] Bu tekrar biçiminin, muhatapta şaşkınlık uyandırmak vb. nedenlerden dolayı yer aldığı görüşü ağırlıktadır.[479] Aslında gündelik dil kullanımlarında karşıda bulunan muhatapları

474 Nahl, 16/110.
475 Nahl, 16/119.
476 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 100. Ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 145.
477 Ayetler meâlen şöyledir; de ki: *"Şüphesiz bana, dini Allah'a has kılarak On'a ibadet etmem emredildi." "Bana Müslümanların ilki olmam emredildi." "De ki eğer ben Rabbime isyan edersem, Şüphesiz büyük bir günün azabından korkarım." "De ki: "Ben dinimi Allah'a has kılarak sadece O'na ibadet ediyorum."* Zümer, 39/11-15. Ayetlerde *"De ki, dini Allaha has kılmakla, emrolundum."* gibi ifadelerin her ayette tekrarlandığı görülür.
478 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 21; İbnu'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, c. II, s. 150.
479 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 636.

şaşkınlığa uğratmak, heyecanlandırmak, tehdit etmek, bazı konularda teşvik edip cesaretlendirmek amacıyla çeşitli dil oyunlarına başvurmak söz konusudur. Bu dil oyunlarında sık sık bazı sözcelerin tekrarlanması olağan bir ifade biçimidir.

Muhatapları korkutmak ve bir şeyin dehşetli olduğunu göstermek amacıyla yapılan tekrar: Bilindiği gibi Mekki surelerin ifade biçimleri hem kısa, hem de bu surelerde, kıyamete ve imana yapılan vurgular çarpıcı biçimde dile getirilmektedir. Genellikle bu surelerde kıyametin oluş biçimi, insanların âhirette yargılanma süreçleri kısa ve özlü biçimde anlatılmaktadır. Özellikle Mekki surelerin ilk ayetlerinde, kıyamet gününün dehşetini anlatmak ve insanların dikkatini çekmek için bazı kelimeler tekerrür etmektedir. *"Gerçekleşen, nedir o gerçekleşen? Gerçekleşenin ne olduğunu nereden bileceksin?"*[480] Kâria suresinin ilk ayetlerinde benzer bir anlatım mevcuttur. Kapıyı çalan, dehşetten yürekleri hoplatan anlamındaki (kâria) kelimesi tekrar etmektedir. *"Çarpan olay, nedir o çarpan olay, o çarpan olayın ne olduğunu nereden bileceksin?"*[481]

Açıklanan konular arasında ilişkinin devam etmesinden dolayı meydana gelen tekrar: Ayetler arasında devam eden ilgiden dolayı, konu bütünlüğünün sağlanması için bazı ayetlerin tekrar ettiği vurgulanmıştır. Bu konuda verilen örneklerden biri *"Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlarsınız?"* ayetidir. Ayetin tekrar gerekçesi hakkında Zerkeşî özetle şu açıklamaları yapar. Ona göre bu ayet tekrar etse bile her biri kendisinden önceki ayetle ilgilidir. Allah bu ayetle insanlar ve cinler ile konuşmuş, onlar için yarattığı nimetleri birbir saymış, nimetleri saydıktan sonra, nimetler arasında ara vermiş ve onlardan bu nimetleri ikrar etmelerini ve buna şükretmelerini istemiştir. Bu nimetler çok çeşitli ve birbirinden farklıdır.[482] Bu kısımlardan birisi, bağlı olduğu şeyin birden çok olmasından dolayı tekrar etmesidir ki bu durumda ikinci, birincinin bağlı olduğundan başkasına bağlanır. Buna edebiyatta (terdid) geri çevirme adı verilmektedir. Bu ayet birçok defa tekrarlanmasına rağmen her biri kendinden önceki cümleye bağlı bir özellik taşımaktadır. Bu tür tekrarlar edebiyatta terci'

480 Hâkka, 69/1-3.
481 Zerkeşî, *age,*, c. III, s. 20-21; Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 145.
482 Zerkeşî, *age,* c. III, s. 21-22; Suyûtî, *age,* c. II, s. 145; İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*, s. 151.

olarak isimlendirilmiştir.[483] İbn Kuteybe ise özetle şu yorumu yapar: Allah bu surede nimetlerini saymıştır ve kullarına bunları hatırlatmıştır. Allah kendi kudretini ve lütfunu hatırlatmasının ardından her iki nimet arasında *"Öyleyse siz rabbinizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz?"* meâlindeki ayetleri zikretmek suretiyle nimetlerini iyice anlatma ve kavratmayı dilemiştir. Bu bir anlamda kendisine hayatın boyunca iyilik ve ihsanda bulunup yardım elini uzattığın adamın yaptığı nankörlük ve görmezlikten gelmesi sonucu şunu söylemen gibidir. "Seni sokaktan alıp ev-bark sahibi yapmadım mı? Sen şimdi nankörlük ediyorsun öyle mi? Sen bineksiz dolaşırken seni binek sahibi yapmadım mı? Sen ömründe hiç hac yapmamışken ben sana hac yaptırmadım mı? Şimdi nankörlük ediyorsun öyle mi?"[484]

Tehdit ve uyarı amaçlı yapılan tekrarlar: Kur'an'da bulunan bazı tekrarların, muhatabı tehdit etmek ve uyarmak amacıyla yapıldığı görüşü hâkimdir. Bu konuda Tekâsür suresinin 4-5. ayetleri örnek verilebilir. *"Hayır (olmaz bu), yakında bileceksiniz (hatanızı), yine hayır, yakında bileceksiniz (hatanızı)."* İlk ayetten sonra (sümme) lafzının söylenmesi ikinci uyarının birinci uyarıdan daha beliğ olduğunu gösterir. Bir sözün tekrar etmesinde amaç, dikkat çekmek ve verilen sözün gerçekleşmesi konusunda, asırlar geçse bile değişme olmayacağı vurgulanmaktadır.[485] Zemahşerî, bu ayetler bağlamında yapmış olduğu yorumda onları korkutmak amacıyla ifadenin tekrar ettiğini söyleyerek "Sonra (sümme) tekrar bileceklerdir." şeklinde tekrarlanmasını ise birincisinden daha etkili ve şiddetli bir tekrarı içermesine bağlar. "Sana söylüyorum, sana tekrar söylüyorum şunu yapma!" ifadesini örnek vererek buna benzer bir tekrar olduğunu; bunu ise muhatabı korkutmaya ve tehdit etmeye dönük bir ifade biçimi olarak değerlendirir.[486]

Bazı ayetlerde mesajın tam olarak anlaşılıp anlaşılmadığını gidermek amacıyla (ziyadetü't tenbih) yapılır.[487] Mü'min suresinin 38-39. ayetlerinde bu türden bir tekrar söz konusudur.

483 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* c. VII, s. 361.
484 İbn Kuteybe, *age,* ss. 151-152. Buna benzer bir tekrar için bk. Kamer, 54/15, 17, 22, 32, 40, 51.
485 Zerkeşî, *el-Burhân,* c. III, s. 21; Kirmânî, *Esrâru't-tekrâr,* s. 254. Kirmânî ayetlerin tekrarı konusunda iki görüşün olduğunu ifade eder. Birinci görüşe göre ayetler te'kid amaçlı olarak tekrar etmektedir. İkinci görüşe göre ayetler kabir ve kıyametle ilgili olarak farklı iki zamana tekabül etmektedir. Böyle olduğu varsayılırsa ayetlerde tekrar söz konusu değildir.
486 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. IV, s. 785.
487 Zerkeşî, *age,* c. III, s. 17.

İmana ermiş olan adam şöyle devam etti: Ey kavmim! Bana uyun: uyun ki sizi doğruluk ve dürüstlük yoluna yönelteyim! Ey kavmim! Bu dünya hayatı gelip geçici bir eğlenceden başka bir şey değildir. Hâlbuki öteki dünya kalıcı bir yurttur.

Surenin devamında (41. ayet) "ey kavmim" ifadesi tekrarlanmaktadır. Bu, onları gaflet uykusundan uyandırmak ve uyarının arttırılmasına dönük bir tekrar biçimi olarak değerlendirilir.[488] Va'd (mükâfat) ifade eden ayetlerin tekrar edilmesi, sevabın teşviki ve buna bağlı olarak iyi fiillerin işlenmesinde devamlılığın sağlanması içindir. Vaîd (tehdit) ifade eden ayetler ise muhatapları korkutmak ve tehdit etmek için tekrarlanmaktadır.[489]

Nebe suresinin 1-5 ayetlerinde yine aynı şekilde tehdit amaçlı tekrarlar göze çarpmaktadır: *"Birbirlerine neyi soruyorlar. Üzerinde anlaşmazlığa düştükleri büyük haberi (mi)? Hayır, ileride bilecekler. Yine hayır; ileride bilecekler."* Kâfirlerin kıyametle ilgili sormuş oldukları sorulara, tehdit ve ceza içeren bir cevap söz konusudur. Ayetin tekrarlanması ise ikinci tehditin, birinci tehditten daha yoğun ve şiddetli olduğunu göstermektedir.[490]

Te'kid amaçlı yapılan tekrar: Sözlerin te'kid edilmesi hemen hemen bütün kültürlerde ortaya çıkan bir anlatım biçimidir. Sözlü dilde karşılıklı muhatapların bulunması, sesin yerine göre vurgulu söylenmesi ve buna bağlı olarak yer yer söylenen sözlerin, te'kid edilmesi söz konusudur. Sözün te'kid amaçlı söylenmesi ise sık sık tekrarlara başvurulmasıyla yakından ilgilidir. Hayatları büyük ölçüde sözlü kültür üzerine şekillenen Arap toplumunda bilindiği gibi önem verilen şeyler te'kid edilirdi. Çünkü bir şeye önem veren kişi onu çok sık hatırlar. Önemli olan şeyler ne kadar az olursa teki'd o kadar az olmaktadır. Bir ifade veya davranışın önemi orta derecede olursa buna yapılan vurgu da buna paralel olarak değişmektedir. Birisi "Ahmet ayaktadır." derse bunu söyleyen, sadece Ahmed'in ayakta olduğunu ifade etmektedir. Şayet bu konuda şüphesi olan birisine karşı pekiştirmek için "Şüphesiz Ahmet ayaktadır." derse bu ifadeyle o kimse iki defa "Ahmet ayaktadır. Ahmet ayaktadır." cümlesini ifade

488 Zemahşerî, *age*, c. IV, s. 164.
489 Bk. Cemâleddin el-Kâsımî, *Tefsir İlminin Meseleleri*, çev. Sezai Özel, İz Yay., İstanbul 1990, ss. 228-229. Benzer anlatımlar için bk. Nebe, 78/1-5; Mürselât, 77/19,24,28.
490 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 671.

etmek istemektedir. İfadenin daha da pekiştirilmesi istenirse "Şüphesiz, şüphesiz Ahmet ayaktadır." denilir.[491] Kur'an'da buna benzer ifadeler bulmak mümkündür.

İnanan (adam) dedi ki: Ey kavmim, bana uyun, sizi doğru yola götüreyim. Ey kavmim, bu dünya hayatı (kısa) bir geçinmedir. Ahiret ise ebedi olarak durulacak yerdir.[492]

Suyûtî bu tür tekrarı (ziyâdetü't-tenbih) olarak değerlendirerek, "ey kavmim" ifadesinin tekerrür etmesini te'kid olarak açıklar.[493] İbn Kuteybe, Kur'an'ın Arap toplumunun diline ve dilsel alışkanlıklarına göre nazil olduğunu, onların dilinde tekrarın önemli bir yerinin bulunduğunu, buna bağlı olarak, sözlerin te'kid edilmesi ve daha iyi anlaşılması için tekrara başvurulduğunu vurgular. Nasıl ki sözlerin hafifletilmesi ve îcâz amacıyla kısaltılması onların dilsel alışkanlıklarında olması gibi, te'kid amaçlı tekrarın da doğal olduğunu söyler. Mesela "Allah'a yemin olsun ki onu yapmayacağım!" sonra tekrar "Allah'a yemin olsun ki onu yapmayacağım!" gibi ifadeler te'kid'li olarak ve işin yapılmayacağı konusunda kesin bir karar verildiği zaman dile getirilmektedir.[494] Yine aynı şekilde şairin şu sözünde olduğu gibi "Size nice nimetler verildi. Daha nice nice nice nimetler..." ifadesinde pekiştirme amaçlı yapılan bir tekrar söz konusudur. Araplar bazen bir sıfatı te'kid'li söylemek isterlerse onu tekrar zikretmekten kaçınırlar; bu durumda ondan bir harf değiştirerek, ilk kelimenin sonunda söylerlerdi. Susuz susuz *'Atşan 'atşan* yerine, supsusuz *atşan natşan* veya güzel güzel *hasen hasen* yerine güpgüzel *hasen basen*, *şeytan leytan* vb. ifadeler te'kid amaçlı söylenen ifadelerdir.[495] Kur'an-ı Kerim'de buna benzer örnekler mevcuttur:

Ey! İman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve herkes, yarın için önceden ne göndermiş olduğuna bir baksın. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.[496]

491 Bk. Kâsımî, *age*, s. 229.
492 Mü'min, 40/38-39.
493 Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 144.
494 İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*, ss. 149-150.
495 İbn Kuteybe, *age*, s. 150.
496 Haşr, 59/18. *"Bu azap sana layıktır, layık! Evet, layıktır sana, layık! denecektir."* Kıyâme, 75/34-35. *"Şüphesiz güçlükle beraber bir kolaylık vardır. Gerçekten güçlükle beraber bir kolaylık vardır."* İnşirâh, 94/5-6. *"Hesap ve ceza gününün ne olduğunu sen ne bileceksin? Evet, hesap ve ceza gününün ne olduğunu sen ne bileceksin?"* İnfitâr, 82/17-18.

Zemahşerî'ye göre "Allah'tan sakının" ifadesi te'kid amaçlı tekrarlanmıştır.[497] Araplar gündelik dillerinde "acele et, acele et" veya oku atan kimse için "oku at, oku at" ifadelerde tekrara başvururlardı.[498] Bu tekrarların yapılmasındaki amacın ise, sözün pekiştirilmesi olarak açıklandığı görülmektedir. Bütün kültürlerde, özellikle gündelik dil kullanımlarında bu türden ifadelere rastlamak mümkündür.

Anlamın pekiştirilmesi için farklı iki lafzın tekrarı: Arap dilinde bazen peş peşe iki farklı lafız, anlamları aynı olmasına rağmen tekrar edilmektedir. Mesela birisi başkasına "Sana vefalı olmanı emrediyorum, vefasızlıktan nehyediyorum!" ifadesini kullanmaktadır. Aslında vefalı olmayı emretmek, vefasızlıktan nehyetmeyi içeren bir ifade biçimidir. Aynı şekilde "Size ilişkilerde sürekliliği emrediyorum, ilişkilerde birbirinizden uzaklaşmayı yasaklıyorum!" diyen birisinin sözünde de benzer bir tutum göze çarpar. Aslında ilişkilerde sürekli olmak, bir anlamda ilişkilerin devam etmemesinin zıddıdır. Kur'an-ı Kerim'de buna benzer anlatımlara rastlamak mümkündür. Bu konuda Rahman suresinin 68. ayetinde geçen *"Cennette meyve, nar ve hurma vardır."* ifade biçimi örnek gösterilebilir. Aslında nar ve hurma, meyve cinsinden olmasına rağmen, meyveden ayrı olarak isimleri söylenmiştir. Nar ve hurmanın üstünlüğünden ve yerinin farklı olmasından dolayı böylesi bir anlatımın olduğu ileri sürülmüştür.[499] Bir şeyin önemini vurgulamak ve muhatabın dikkatini oraya çekmek için tekrara başvurmak bütün kültürlerde görülebilen bir özelliktir. Görüldüğü gibi birden fazla farklı lafızla, hemen hemen aynı şeyler anlatılmaktadır. Yine aynı şekilde *"Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun."*[500] ifadesinde orta namaz, ikindi namazı olmasına rağmen, diğer namazlardan ayrı tutularak zikredilmiştir. Bu ise "Bana her gün gel, özellikle Cuma günleri de" diyen kimsenin ifadesiyle benzerlik taşımaktadır.[501]

497 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 494.
498 İbn Kuteybe, *age*, s. 150.
499 İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, s. 152.
500 Bakara, 2/238.
501 İbn Kuteybe, *age*, s. 152. Zuhruf suresinin 80. ayetinde, aynı anlamın farklı kelimelerle anlatıldığı görülmektedir. *"Yoksa biz onların sırlarını ve gizli konuşmalarını işitmez miyiz sanıyorlar?"* Ayette gizli konuşmak ve sır kelimeleri geçmektedir. Aslında gizli konuşmada sır anlamına gelmektedir. Aynı anlama gelmesine rağmen farklı kelimelerle aynı anlam tekrar edilmiştir.

Buraya kadar anlatılanlarda görüldüğü gibi muhataba söylenen sözler, daha fazla öneminden dolayı tekerrür etmektedir. Kur'an'da, muhatapların bazı konularda özendirilmesi, bazı konularda teşvik edilmesi, bazen tehdit edilmesi, bazen de müjdelenmesi vb. nedenlerden dolayı bazı ayet ve kelimelerin tekrar edilmesi söz konusudur. Bunlar ise tamamen doğaçlama yapılan konuşmalarda sık rastladığımız üslup özelliklerine benzemektedir. Bilindiği gibi doğaçlama yapılan konuşmalarda, bilgilerin önemine ve zihinde kalıcılığına göre tekrarlara başvurulmaktadır. Ayrıca muhatapların mevcut olması gibi nedenler bu türden ifade biçimlerine imkân tanımaktadır. Sonuç olarak, Kur'an'ın öteden beri sözlü kültür içinde yaşayan Arapların dilsel alışkanlıklarını devam ettirdiği ve buna bağlı olarak yer yer tekrarlara başvurduğu söylenebilir.

6.3. Kıssaların Tekrarı

Destan, masal, hikâye, çeşitli söylenceler ve kıssa konusu bir sözlü kültür özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar sayesinde geçmiş bilinci ve toplumsal bağ canlı tutulmaktadır. Sözlü kültürün belirleyici olduğu Arap toplumunda, Kur'an öncesi birbirinden farklı birtakım anlatılar mevcuttu. Kıssa kelimesi Kur'an-ı Kerim'de birkaç yerde bir şeyi takip etmek, izinden gitmek anlamlarında kullanılmıştır.[502] Ayrıca *Kasas* isminde bir sure de mevcuttur.

Kur'an' da pek çok kıssa geçmektedir. Bu kıssalar, Âdem'in topraktan yaratılması, meleklerin ona secde etmeleri, Şeytan'ın bundan kaçınması, Nûh, Hûd, Salih, İbrahim, Lût ve Şuayp (as) kavimleriyle geçen mücadeleleri, Mûsa'nın Firavunla ve İsrailoğullarıyla geçen mücadeleleri, Dâvûd ve Süleyman (as) hilafeti, mucizeleri ve kerametleri, Eyyub ve Yunus'un başından geçen olaylar, Zekeriyyâ peygamberin duasına Allah'ın icabet etmesi, İsa peygamberin babasız doğması, beşikteyken konuşması, göstermiş olduğu bazı olağan dışı olaylardan oluşmaktadır. Bu kıssalar genellikle Kur'an'ın çeşitli pasajlarında bazen kısa, bazen de geniş bir şekilde anlatılmıştır. Bunun yanı sıra bir veya iki defa değinilen kıssalar da bulunmaktadır. Bunlar da İdris'in göğe kaldırılması, İbrahim'in (as) Nemrut'la mücadelesi, Yûsuf'un

502 *"Kızkardeşine 'Onun izini takip et,' dedi. O da onlar farkına varmadan onu uzaktan gözetledi."* Kasas, 28/11; *"(Mûsa) 'işte aradığımız o idi.' dedi. Tekrar izlerini takip ederek geriye döndüler."* Kehf, 18/64.

kıssası, Mûsa'nın doğumu, denize atılması, Kıptiyi öldürmesi, ağaçta ateş görmesi, Mûsa ve Hıdır buluşması, âsâsının yılan halini alması gibi anlatılar yer almaktadır. Ayrıca Tâlut-Câlut-Belkıs, Zû'l'karneyn, Ashab-ı Kehf, Fil kıssası vb. konular bulunmaktadır.[503]

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Mûsa kıssasında geçen bazı tekrarlara değinmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi bu kıssa, Kur'an'da en fazla yer alan kıssalardan biridir. Kıssada geçen Hz. Mûsa'nın ateş görmesi,[504] asasının yılana dönüşmesi,[505] Allah'ın Mûsa'ya seslenmesi,[506] üçer defa tekrar etmektedir.

> *Hani bir ateş görmüştü de ailesine, "Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm. Umarın ben size bir kor ateş getiririm yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum." demişti.* Tâhâ, 20/10.

> *Hani Mûsa ailesine, 'ben bir ateş gördüm, ondan size bir haber yahut ısınasınız diye bir kor ateş getireceğim.' demişti.* Neml, 27/7.

> *Mûsa süreyi tamamlayıp ailesiyle yola çıkınca, Tur tarafından bir ateş gördüm ve ailesine, siz burada kalın, ben bir ateş gördüm. Umarım oradan size bir haber ya da ısınmanız için ateşten bir kor getiririm.* Kasas, 8/29.

Görüldüğü gibi ayetlerde Mûsa'nın ateş görmesi çok az farkla birbirine yakın bir şekilde anlatılmıştır. Bazı durumlarda olayın üç defa meydana gelmesinden dolayı tekrar etmesi söz konusudur. Asa'nın yılana dönüşmesi olayı, Hz. Mûsa'nın hayatında üç defa vuku bulmuştur. Hz. Mûsa'nın Tûr dağında ilahi vahye muhatap olan peygamberlik verildiğinde (Tâhâ, 20/17-21), peygamber olarak Mısır'a varıp Firavun'la ilk karşılaşmasında (A'râf, 7/104-107) ve Firavun ve adamlarının bulunduğu kalabalık bir topluluk önünde (A'râf, 7/111-117) meydana gelmiştir.[507]

Sözlü kültürlerde halkları birarada tutan, onların duygularına tercüman olan birtakım anlatıların ve söylencelerin (kıssa) olması pek doğaldır. Kur'an-ı Kerim'de pek çok kıssa ve geçmiş milletlere ait haberler bulunmaktadır. Bunların çeşitli pasajlarda bazen aynısıyla bazen de biraz farklı olarak anlatılarak tekrarlandığını görmek-

503 Kâsımî, *Tefsir İlminin Meseleleri,* ss. 235-236.
504 Tâhâ, 20/10; Neml, 27/7; Kasas, 28/29.
505 Tâhâ, 20/20; Neml, 27/10; A'râf, 7/107.
506 Tâhâ, 20/12-14; Neml, 27/9; Kasas, 28/30.
507 İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine,* Işık Yay., İzmir 1994, s. 274.

teyiz. Sözlü kültürde yaşayan halklar bildiklerini bir dizi kural ya da düzenlemeyi içselleştirerek ya da vicdanlarının sesini dinleyerek değil, örnekler aracılığıyla öğrenirler. Duygusal yaşamlarını doğru davranışları betimleyen söylenceleri ve öyküleri tekrar tekrar dinleyerek doldururlar.[508] Ayrıca kıssa anlatımlarının kimliğin devamının sağlanmasına dönük bir faaliyeti içerdiği söylenebilir Bu bağlamda Kur'an'da İbrahim (as) den bahsedilmesi ve O'nun haniflerden olduğunun sık sık vurgulanması, bu kimliğin devamından başka bir şey değildir.

İbn Kuteybe, Kur'an'ın parça parça değil de toplu olarak indirilmiş olması durumunda, ayetlerin vahyedilmesine sebep olan hâdiselerin öncelenmiş olacağı, bunun sonucunda ise birden inen yükümlülüklerin hem Müslümanlara hem de dine girmek isteyenlere ağır geleceğini vurgulamıştır.[509]

> Hz. Peygamber'e Arap heyetleri geliyordu. Müslümanlar onlara Kur'an'dan bazı bölümler okutuyor ve bu pasajlar onlar için yeterli geliyordu. Ayrıca Peygamber muhtelif sureleri [öğreticilerle] beraber çeşitli kabilelere gönderiyordu. Şayet bu kıssalar tekrar etmemiş olsaydı, Mûsa kıssasını bir topluluk, İsa kıssasını başka bir topluluk Nuh kıssasını başka bir topluluk, Lut kıssasını başka bir topluluk anlayacaktı. Allah rahmet ve lütfundan dolayı bu kıssaların yeryüzünün dört bir tarafına yayılmasını, herkesin kalbine ve zihnine ulaşmasını istedi. Kıssaya muhatap olanların idrakine sunmayı ve bununla uyarmayı amaçladı.[510]

İbn Kuteybe'nin dikkat çektiği gibi kıssalardaki tekrarın hedefi, vahye muhatap olan çeşitli toplumların kıssalardan haberdar olmalarına dönüktür ve bu amaçla tekrarlanmıştır. Seyyid Kutub, Kur'an'da anlatılan kıssaların çeşitli münasebetler ve konular bağlamında anlatıldığını, kıssaların anlatım yerini, biçim ve üslubunu, pasajın nüzûlüne sebep olan münasebetlerin belirlediğini söyler. Kur'an'da anlatılan kıssalarda tekrar olmadığını, bir kıssanın baş-

508 Sanders, *Öküzün A'sı*, s. 76.

509 İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an*, s. 148. "Haberler ve kıssaların tekrarına gelince; Allah-u Teâla Kur'an'ı yirmi üç yılda parça parça indirdi. Dinî yükümlükleri kullarına kolaylık sağlamak amacıyla farz farz ortaya koydu. Yine dinin tamamlanmasında tedrici bir yöntem izledi. Yine onları gaflet uykusundan uyandırmak ve kalplerini yeniden diriltmek için, öğüt üstüne öğüt verdi. Müslümanları kendi hükmüne boyun eğdirmek ve iç görülerini sınamak içinde önceden ortaya koyduğu bir hükmü daha sonra ortadan kaldırdı (nesh)."

510 İbn Kuteybe, *age,* s. 149.

ka surelerde tekrarlandığını dile getirir. Dikkatli bir okuyucu, hiçbir kıssanın aynen aktarılmadığını görür. Surenin bir bölümü tekrar etmişse, orada sure yeni bir unsur içerir.[511] Kıssalarda tekrarlar olsa bile bunun tam manasıyla kelime kelime tekrar demek mümkün değildir. Kıssalarda geçen olayların ve bazı sahnelerin farklı lafızlarla değişik mana ve görüntüler getiren bir tekrar üslubu vardır.[512]

Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde kıssaların tekrarı konusunda yapılan açıklamalara bakılırsa, çeşitli özelliklere bağlama eğilimleri ağırlıktadır. Suyûtî'nin İbn Cemâ'a'nın *el-Müktenâs fî fevâidi tekrâri'l-kasas* adlı eserinden özetleyerek vermiş olduğu bilgilere göre kıssaların tekrarlanmasında ki faydalar şöyle özetlenebilir:

1. Bir kıssanın (konunun) daha önceki anlatımlarında zikredilmeyip, daha sonra zikredilmesi veya bir incelikten dolayı (nükte) bir kelimenin başka bir kelimeyle değiştirilmesi belağat özelliklerinden biridir.

2. Bir sözün (kelam) kıssanın değişik sanatlarla ve çeşitli üsluplarla dile getirilmesi -bir fesahat özelliğidir.

3. Şayet kıssaların tekrarı olmasaydı Mûsa kıssası bir topluluğa, İsa kıssası diğerlerine, diğer kıssalarda durum aynı olacaktı. Allah bu kıssaların tekrarıyla her toplumun hitaba katılmasını sağlamıştır. Kıssada bir kavmin açıklaması olurken diğer toplumların te'kid edilmesi söz konusudur.

4. Kıssaların değişik yerlerde tekrar edilmesiyle Kur'an'a muaraza edenlerin asla ona muaraza edemeyecekleri dile getirilmiştir. Kıssaların değişik surelerde geçmesi Kur'an'a karşı gelenlere bir cevaptır.

5. Tebliğciler ahkâmın naklini yaptıkları gibi kıssaların naklini kolay yapamazlar. Bundan dolayı kıssalar tekrarlanmıştır.[513] İbn Cemâ'a'nın vermiş olduğu bilgilere göre, Kur'an'da kıssaların tekrarı, fesahat ve belagat yönünden ince anlamlar taşımaktadır.

Bilindiği gibi zaten kıssa anlatımı bir sözlü kültür özelliğidir. Kıssalarda asıl amaç muhatabın öğüt alması ve kıssadan hisse çıkarmasıdır. Bu amaçla Kur'an'ın tedricen nazil olması vb. nedenlerden dolayı, kıssaların tekrar etmesinin doğal olduğu söylenebilir.

511 Seyyid Kutub (ö. 1386/1966), *fî Zilâli'l-Kur'an*, Dâru'ş-Şurûk, Kâhire 1995, c.I, s. 55.
512 Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, s. 254.
513 Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 148. Buna benzer gerekçeler Zerkeşî tarafından da dile getirilmiştir. Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 29-32.

Kıssalarda aynı olayın, anlam aynı olmasına rağmen değişik lafızlarla anlatılması bir sözlü kültür özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi sözlü kültürlerde bir söylencenin ezberlenmesi aynısıyla olamamaktadır. Söylence tabiatı gereği dilden dile dolaşan anlatım biçimidir. Çünkü kıssaların her yeni anlatılışında dizelerin sözcüğü sözcüğüne ezberlenmemiş olmasından dolayı anlatımların birbirlerinden farklılık göstermesi kaçınılmazdır. Her yeni anlatışta, anlatıcı karşıdaki muhatapların kültürel durumlarına göre, anlatıya birtakım eklemeler ve çıkarmalar yapabilir. Bu nedenle aynı söylence farklı bölgelerde değişik motiflerle anlatılabilmektedir. Sözlü geleneklerde, destanların, söylencelerin, masalların çeşitlemeleri en az tekrarı kadar çoktur. Bu farklılık yazılı bir metinden daha çok, dilden dile dolaşan bir özellik göstermesinden kaynaklanmaktadır. Yazılı kültüre ait bir ezberlemede böyle bir farklılık olmayacaktır. Çünkü ezber yapan bir kişi gerektiğinde özgün metne dönüp kontrol yapabilir. Kıssalar üzerine yapılan çalışmalarda, Kur'an'ın sözel boyutunun ön plana çıkarıldığı ve kıssaların büyük ölçüde diyaloğu içermesinden dolayı, ilk muhataplar bakımından sesin perdesinin, vezin ve tonlamasının önemli olduğu, dolayısıyla kıssaların anlaşılmasında sözel boyutun göz önünde bulundurulması gereği dile getirilmektedir.[514]

Sonuç olarak tekrar konusunda şu değerlendirmeler yapılabilir; Kur'an-ı Kerim'de bir olgu olarak yer yer tekrar edilen ayetler ve kıssaların varlığı dikkat çekicidir. Bu tekrarlar büyük ölçüde Kur'an'ın şifahî bir kültür ortamında varlık kazanmasına bağlanabilir. Çeşitli

514 A. H. Jons, "Quranic Presantation of the Joseph Story", *Approaches to the Qur'an*, ed. G. R Hawting ve Abdu'l-Kadir A.Shareef, London 1993. Yazar Kur'an'ın sözel boyutu hakkında özetle şunları söyler; "Kur'an 7. yüzyıl Mekke halkına ve Hicaz Bedevilerine hitap ettiği gibi 20. yüzyıl insanına hitap etmez. Kıssalarda geçen diyalogları İngilizceye çevirirken tam olarak anlamın verilmesi duyguların, tonlamaların, hislerin anlama yansıtılması mümkün değildir. Bunu başarmak ancak, kıssayı ilk işitenlerin zihinlerinde ne olduğunun bilinmesi, Peygamber onlara kıssayı anlattığında onlarda meydana gelen değişimlerin bilinmesi, Peygamber'in kıssayı anlatırken sesinde meydana gelen değişimler -sesin alçaltılması yükseltilmesi, tonlama vb.- unsurların bilinmesine bağlıdır. Kur'an'ın tamamlanmamış bir kitap olduğu, bunu sebebi ise sözlerin söylendiği ilk canlı ortamın şu anda olmayışına bağlanmaktadır. Buna ilaveten Kur'an'da eksik gibi görünen bazı cümlelerin ilk muhataplar tarafından eksik görülmediği sonucuna varılmıştır. Belki kıssalarda bize göre tekrar gibi görünen unsurlar ilk muhataplar açısından tekrar olarak algılanmamaktaydı. Kısaca yazar Kur'an'ın şifahî bir metin olduğunu orada bulunan canlı ortamın dikkate alınması gereği üzerinde durmaktadır. Bk. agm, s. 67-68.

muhatapların hayatlarının hemen hemen her aşamasını içine alan, çeşitli soru ve sorunlara bir cevap niteliğinde olan bir metinde tekrarların olması doğaldır. Mesajın yerleşmesi ve hitabın Arap diliyle gerçekleştirilmesi tekrarların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Kur'an'ın dilde ve kültürde olan bir veriyi kullanması söz konusudur. Bu açıdan Kur'an'da tekrarları usandırıcı görenlerin[515] fazla bir haklılık paylarının olduğunu sanmıyoruz. Aksine Kur'an'a bir yaşam tarzı[516] olarak bakıldığında ve metnin arkasında belli bir hayatın betimlendiği göz önünde bulundurulursa, tekrarların amacı anlaşılabilir.

7. SÖZLÜ DİL AÇISINDAN KUR'AN'DA HAZF OLGUSU

Kur'an-ı Kerim'de hazf olgusunu incelemeye yer vermemizin sebebi, büyük ölçüde hazf üslubunun pratik amaçlarla kullanılması ve karşılıklı muhatapların dili oluşturmalarından kaynaklanmaktadır. Genellikle bütün kültürlerde ve buna bağlı olarak kullanılan dillerde ortaya çıkan hazf olgusu, iletişimin yüz yüze yapıldığı sözlü kültürlerde ve gündelik dil kullanımlarında karşılaşılan önemli bir üslup özelliğidir. Muhatap kitlenin belli olması, bağlamın kendileri tarafından oluşturulan kişi ve kişiler tarafından bilinmesi, bu gibi özelliklerin kullanımını gerektirmektedir. Çünkü hazf'te cümle veya kelimenin anlamının, dinleyenlerin zihinlerinde bulunduğu varsayımından hareket edilmektedir. Muhatap kitlenin bazı sözleri biliyor olduğu varsayılarak tekrar bilinen sözlerin gündeme getirilmemesi söz konusudur. Kur'an-ı Kerim'de gerek bazı kelimelerin hazfedilmesi, gerekse bazı sözlerin tekrar gündeme getirilmemesi (sözlerin

515 Muhammed Arkoun, günümüz okuru veya yazılı kültüre bu kadar alışan bir toplumun karşı karşıya kaldığı sorunları şu şekilde özetlemektedir. "Sıkı bir plana göre oluşturulmuş metinlerde bir kanıtlama, bir çağrıştırma, bir betimleme ve bir anlatımı izlemeye alışmış modern bir anlayışa göre, Kur'an düzensiz sunuşuyla alışılmamış konuşma yöntemiyle, coğrafi, tarihi, efsanevi anıştırmalarının, tekrarlarının bolluğuyla, kısacası ne zihinsel işlemlerimizde ne de fiziksel, toplumsal, ekonomik, ahlaki bağlamımızda somut dayanaklar olarak artık hiç yer almayan bütün bir işaretler topluluğuyla açıkça bıktırıcıdır." Bk. Muhammed Arkoun, *Kur'an Okumaları*, çev. Ahmet Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 81-82.

516 "Kur'an'ın alelade bir okuyucu veya bir tahlilciye sistemsiz göründüğü ve birbirine zıt unsurları bir araya getirdiği intibaını uyandırdığı malumdur. Ne var ki Kur'an, edebiyat değil hayattır. Dolayısıyla ona bir düşünce tarzı değil, bir yaşam tarzı olarak bakmaya başlanır başlanmaz güçlük ortadan kalkar ve bu yanlış intibalar da değerini kaybeder. Kur'an'ın yegâne hakiki tefsiri hayat olabilir ve bildiğimiz gibi, Hz. Muhammed'in hayatı tam buydu. İslamın öğretisi Kur'an'ın yazılı şeklinden anlaşılmaz ve mütenakız görülebilir." Bk. Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, İstanbul 1987, s. 22.

bilindiğinin varsayılması veya muhatap kitlenin olayı bilmesinden dolayı) bu sayılan özelliklerle yakından ilgilidir. Çünkü sözün yazıya geçirilmesi sözün tamamını değil, bize ancak bir kısmını ifşa etmektedir. Ayrıca şunu da belirtmeliyiz ki gündelik dil kullanımlarında dil dizgesi daha serbesttir; yazıda ise dil, birtakım gramer kurallarına göre düzenlenmektedir.

Hazf kelimesi sözlüklerde gidermek, kaldırmak, düşürmek, atmak, her hangi bir şeyin bir tarafını kesip atmak, koparmak anlamlarına gelmektedir.[517] Kavramsal olarak ise sözün bir kısmının veya tamamının bir delilden dolayı düşürülmesi olarak tanımlanmaktadır. Bir delil olmaksızın yapılan hazf ise kısaltma (iktisar) olarak tanımlanmıştır.[518] *Hazf* bir ifadede kelimelerden bir kaçının veya bazı cümlelerin kaldırılması suretiyle yapılan söz kısaltmaları için kullanılan bir kelimedir.[519] Söylenilmesi gerekmeyen sözün ibarede zikredilmemesidir.[520] Tanımlardan da anlaşılacağı gibi hazfin olabilmesi için bir delilin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Muhatapla ortak bir uzlaşının olmaması durumunda hazfin yapılamayacağı dile getirilmektedir. Arap dilinde hazf olgusunun önemli bir yerinin olduğunu söyleyebiliriz. Cürcânî, Arap dilinin îcâz bir dil olduğunu, buna bağlı olarak Arapların bazen cümleyi, ismi, fiili, harfi, harekeyi kelamda karışıklığa meydan vermeksizin hazfettiklerini vurgular. Aynı zamanda hazf yeminlerde, mübteda-haberde, isim tamlamasında (muzâf/muzâfun ileyh) ve mef'ul durumlarında kullanılan bir özelliktir.[521] Araplar genellikle üzerinde anlaşma ve delalet olmayan konularda hazf üslubunu kullanmazlardı. Çünkü üzerinde delalet olmayan konularda hazf yapılması sözün amacının anlaşılmasına imkân vermez. Bazı kelimelerin hazfedilmesi, sözün azaltılması (az sözle bazı şeylerin anlatılması) ve söylenen sözün zihinlerde anlaşılmasını sağlamaya dönüktür.[522]

517 Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, c. IX, ss. 39-40; Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî (ö. 1158/1745), *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, Dâru Sadır, Beyrût ts., c. I, s. 311.
518 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 115.
519 Arslan Tekin, *Edebiyatımızda İsimler ve Terkipler*, Ötüken Yay. İstanbul 1995, s. 281.
520 Bolelli, *Belağat*, s. 284.
521 Abdu'l-Kâhir el-Cürcânî, (ö. 471/1079) *Delâilu'l-i'câz*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî,1995, Beyrût, s. 121.
522 İzzeddîn Abdü'l-Azîz Abdusselam es-Sülemî (ö. 660/1236), *el-İşârât ile'l-îcâzi fî ba'di'l-mecâz*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrût 1987, s. 2.

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması için çaba sarf eden Ulûmu'l-Kur'an eserleri bu konuya değinmişlerdir. Bu açıdan klasik kaynaklara, özellikle de Ulûmu'l-Kur'an'a ilişkin kitaplara bakıldığı zaman, sözlü dil üzerine şekillenen Kur'an'da, birtakım boşlukların giderilmeye, daha anlaşılabilir kılınmaya çalışıldığını görmek mümkündür. Bu anlamda bu eserlerde açıkça belirtilmese de metin tenkidinin yapıldığı söylenebilir. Bilindiği gibi bu eserlerde, esasında bir metin olarak ele alınan Kur'an'ın taşıdığı bazı özelliklerin –tekrarlar, yeminler, ayetler ve sureler arası uyum vb.– temellendirilmeye ve ma'kul açıklama çabalarına girişildiği açıktır.

Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde, "hazfedilen sözler" başlığı altında birtakım örneklerle bu konuyu açıklamaya çalışır. Vermiş olduğu örneklere bakılacak olursa bunların belli konuşma ortamlarında geçtiği anlaşılmaktadır. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu örneklerden seçtiğimiz bazı ifadeler şunlardır:

> Kays'tan bir adam, ihtiyacından dolayı Ömer b. Abdülaziz'le konuşmaya geldi. Onunla akraba olduğunu sürekli vurguluyordu. Ömer şöyle dedi: "Şüphesiz öyledir." Adam sonra ihtiyacını tekrar dile getirdi. Ömer yine "Umulur ki öyledir." şeklinde bir cevap verdi. Bu sözlerinin üzerine bir şey ilave etmedi. Yani senin "dediğin gibidir" ve "Umulur ki senin ihtiyacın giderilir." kısmı zikredilmeyerek hazfedilmiştir.[523]

Bu sözlerin konuşma bağlamında geçen sözler olduğu ve cümlelerin en kısa biçime sokularak, muhatabın anlayacağı şekilde sunulduğunu görmekteyiz. Başka bir örnek ise şöyledir:

> Huşeym Yunus'tan O da Hasan'dan merfu olarak rivayet ettiği bir haberde "Muhacirler Allah'ın Rasulüne şöyle dediler: "Ensar'ın bize kucak açmaları ve yardım etmelerinden ve şöyle şöyle yapmalarından dolayı bizden fazilet bakımından üstün olmaları söz konusu." Nebi bunun üzerine şöyle dedi. "Bu durumun farkında mısınız. Onlar da "Evet!" dediler. Peygamber de "İşte budur." şeklinde bir cevap verdi." Hadiste bundan başka bir ifade geçmemektedir. Fakat Peygamber "İşte budur." demekle bunun bir mükâfat ve karşılığının olduğunu ifade etmek istemiştir.[524]

523 Câhız, *el-Beyân*, c. II, s. 278.
524 Câhız, *age*, c. II, s. 278. Şu konuşma örnek olarak verilebilir: Bir adam yarışın yapıldığı tarafa yönelerek Ebû Bekr'in kölesi Bilal'e şöyle der: "Kim yarışı kazandı." Bilal de "Allah'a yaklaştırılanlar (mukarrabun) kazandı." cevabını verir. Adam bunun üzerine "Ben sana atları soruyorum." der. Bilal de: "Ben sana iyilikten (cevap veriyorum) bahsediyorum." Aslında burada Bilal'in 'Ben senin ne sorduğunun farkındayım' kısmı hazfedilmiştir. Bu konuşma biçimindeki anlatımlarda dikkat edilirse

Olayın geçtiği ortamda karşılıklı muhatapların varlığı söz konusudur. Söylenenlerden anlaşıldığı gibi söz konuşma ortamında geçmiş ve muhtemelen Peygamber'in ne demek istediği anlaşılmıştır. Çünkü olayın karşılıklı muhatapları vardır ve buna bağlı olarak Peygamber'in birtakım imaları söz konusudur. Karşılıklı konuşmalarda muhataplar tarafından en lüzumlu şeyler dile getirilerek anlatımda bulunulmuştur. Aslında yazılı olarak inşâ edilen bir metinde birtakım kısaltmaların olması mümkündür; fakat sözlü ve karşılıklı konuşma biçimlerinde bazı sözlerin hazfedilmesinin daha sık olduğunu bunu da zaten konuşma ortamının bağlamından anlamak mümkündür. Bazen konuşmaya eşlik eden söz dışı unsurlar ve davranışlar sözü tamamlayıcı bir işlev görürler.

Câhız'ın "Kur'an'da Arap ve İsrailoğullarına hitap başlığı" altında vermiş olduğu bilgilere göre Allah, Arap ve bedevi Araplara hitap ettiği zaman işaret, ima ve hazf üslubunu, İsrailoğullarına hitabında ise sözü daha geniş olarak (burada belki nesir denilebilir) ve sözde birtakım ilavelerle hitap etmektedir.[525] Muhtemelen Câhız, sözün muhataba ve muhatabın konuştuğu dile göre değişebileceğini, buna bağlı olarak Araplarda işaretle, hazf ve ima vb. dile ait unsurların kullanıldığını vurgulamaktadır. Kur'an'ın da bu dil ve kültür ortamında temayüz etmesinden dolayı bu bahsettiğimiz özelliği kullanmasından daha doğal başka bir şey olmasa gerekir. Özellikle işaret ve hazf'in kullanımından bahsedilmesi, Arapların dilinde bunların önemli bir yer tuttuğunun göstergesi olarak ele alınabilir. Bilindiği gibi işaretle ve hazf üslubuyla konuşmak muhatabın varlığını gerekli kılan önemli bir sözlü dil unsurudur.

7.1. Hazf'in Yapılmasını Gündeme Getiren Bazı Özellikler

Dilin kullanımında hazf'in yapılabilmesi için muhataplar arasında zihni bir uzlaşının olması gerekmektedir. Muhataplar arasında böyle bir uzlaşının olmaması durumunda, sözlerin tam olarak anlaşılmayıp anlamın bir anlamda askıda kalması mümkündür.

karşıdaki muhatabın durumuna göre bazı sözler muhatabın bilgisi göz önünde bulundurularak hazfedilmiştir. Bk. aynı eser, c. II, s. 282. Diğer bir örnek ise şöyledir: Ebû Bekr'in oğlu Bekr el-Kureşî bir bedevînin şöyle dediğini aktarır: "Kavmim aldatılıncaya kadar ben asla aldatılmadım." Denildi ki nasıl? Dedi ki: "Onlarla istişarede bulunmadan bir şey yapmıyorum." Görüldüğü gibi "nasıl" şeklinde en kısa ve gerekli bir ifade, daha geniş bir anlam içermektedir. Aynı eser, c. II, s. 303.

525 Câhız, *Kitabu'l-hayevân*, c. I, s. 94.

Hazf'in Akıl ve Din Tarafından Bilinmesi: Hazfedilen kelime veya cümlenin akıl tarafından bilinmesi durumunda bazı sözler gerek duyulmayarak zikredilmemektedir. Sözün doğruluğunun mümkün olmadığı durumlarda ancak hazfedilen sözün akıl tarafından takdir edilmesinden dolayı hazf yapılabilir. Bu hazfedilen durum veya kelime akıl tarafından tayin edilip belirlenmektedir. Yûsuf suresinin 82. ayetinde geçen "kasabaya sor" veya "kervana sor"[526] şeklinde olan ifade aslında kasaba halkına, kervanda bulunanlara sor anlamındadır. Kasaba Mısır şehri olarak, "kervana sor" ifadesi ise kasaba halkı şeklinde yorumlanmaktadır.[527] Ayetlerde *halk* kelimesi zikredilmeyerek hazfedilmiştir. Hazfedilmesine gerekçe olarak aklen kasabanın konuşmasının imkânsız olması ve bunun akıl tarafından takdir edilmesi gösterilmektedir.[528] Aslında gündelik dil kullanımlarında böyle bir anlatımın olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu dil kullanımlarında daha önce bahsettiğimiz gibi anlamın en kısa ve özlü bir şekilde verilebilmesi önemlidir. Dolayısıyla kasabanın akıl tarafından takdir edilmesi açıklanmayarak hazfedilmesine sebep olmuştur. Aslında gündelik dil kullanımlarında karşılıklı muhatapların bulunması bazen kısa cümleler kurmamızı ve bazı sözlerin muhatabın zihninde bilinmesinden dolayı zikretmememize imkân tanımaktadır. Başka bir örnek olarak Fecr suresinin 22. ayetinde geçen *"Ve Rabbin geldiğinde ve melekler saf saf olduklarında."* ifadesi verilebilir. Aslında Allah'ın bizzat gelmesi söz konusu değildir. Allah'ın emrinin veya azabının gelmesi ifade edilmek istenmiştir. Allah'ın gelmesinin aklen mümkün olmamasından dolayı, akıl tarafından, Allah'ın emrinin ve azabının gelmesi tayin edilmiştir. Bu gibi durumlarda bazı sözler zikredilmeyebilir, çünkü burada akıl bu kelimeleri takdir edebilir. Takdiri, "Rabbinin emri veya azabı geldiğinde" şeklindedir."[529]

> *Onlar, bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah'a döndürülür.*[530]

"Allah'ın gelmesi" yani azabın veya "Allah'ın emrinin gelmesi" kelimeleri hazfedilmiştir. Allah onların ummadıkları bir yerden gelir.

526 Ayetin tamamı şöyledir: *"İçinde bulunduğumuz kente ve beraber geldiğimiz kervana sor. Biz doğru söylüyoruz."* Yûsuf, 12/82.
527 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. II, s. 476.
528 Zerkeşî, *el-Burhân,* c. III, s. 124.
529 Ahmed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-sâvî,* c. IV, s. 316; Sülemî, *el-İşârât,* s. 4.
530 Bakara, 2/210.

Burada ayetin takdiri yine aynı şekilde Allah'ın azabı veya Allah'ın emrinin gelmesidir.[531] *"Onların kalplerine buzağı içirildi."*[532] Aslında bu ayette *"buzağı içirildi"* ifadesi buzağı sevgisi anlamındadır. Dolayısıyla buzağı sevgisinin hazfedildiği ileri sürülmüştür.[533] Bakara suresinin 197. ayetinde geçen *"Hac bilenen aylardadır."* denilirken aslında "haccın vakti" kastedilmektedir.[534] Ayetin takdiri "Haccın vakti bilinen aylardadır." şeklindedir. Bazen dinin delalet etmesi durumunda bazı sözler dile getirilmeyerek hazfedilmektedir. Bu konuda Nisa suresinin 43. ayeti verilebilir.

> *Ey iman edenler sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de yolcu olmanız durumu müstesna -cünüb iken yıkanıncaya kadar namaza yaklaşmayın.*

Ayetin namaz kılınan yerlere sarhoşken yaklaşmayın anlamı taşıdığı ileri sürülerek, anlamın belirlenmesinde dinin etkisinin söz konusu olduğu dile getirilmektedir. Buna bağlı olarak ayetin yorumu namaz kılınan yerlere yaklaşmamayı ifade etmektedir.[535] Diğer bir örnek ise Nahl suresinde geçen *"Allah size ölüyü haram kılmıştır."*[536] Bu ayette haram kılınan ölünün bizatihi kendisi olmayıp, ölü etinin yenilmesinin haram kılınmasıdır. Bunu belirlenmesinde dinin temel nasslarının etkili olduğu öne sürülmüştür. Çünkü aklın, neyin haram neyin de helal olduğu konusunda bir belirlemesinin söz konusu olmadığı belirtilmiştir.[537] Dolayısıyla dinin tayin ettiği konularda muhatabın bilgisi ve anlayışı dâhilinde olan konularda hazf yapılabilmektedir.

Yarım Bırakılan Bir Sözün Başka Bir Ayetle Tamamlanması: Kur'an-ı Kerim'de bazı sözler yarım veya eksik bırakılarak Kur'an'ın başka bir yerinde tamamlandığı görülmektedir. Bu ise genellikle hazf başlığı altında ele alınmıştır.[538] Atlanılan cümlelerin daha sonra gelen ayetle tamamlandığı görülmektedir.

531 Sülemî, *el-İşârât,* s. 4.
532 Bakara, 2/93.
533 İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'an,* s. 133.
534 İbn Kuteybe, *age,* s. 133.
535 Sülemî, *age,* s. 7.
536 Nahl, 16/115.
537 Zerkeşî, *el-Burhân,* c. III, s. 124
538 Başka bir örnek için bk. Bakara, 2/210 ve Nahl, 16/33. Ayrıca diğer örnekler için bk. Zerkeşî, *el-Burhân,* c. III, ss. 255-257.

Rabbinizin bağışına ve genişliği göklerle yer arası kadar olup, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun.[539] *Rabbinizden bir bağışlanma ve eni, gökle yer genişliği kadar olan, Allah'a ve Rasulune inananlar için hazırlanan cennete koşun. İşte bu Allah'ın lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir.*[540]

Nüzûl sırasına göre Âl-i İmrân 94. sure iken, Hadîd suresi 112. suredir.

Muhataplar Tarafından Bilinen Niteliklerin Tekrar Gündeme Getirilmemesi: Kelamda anlaşılma unsuru bulunduğu zaman bazı cümlelerde hazfler ve kısaltmalar olabilmektedir.[541] Daha önce bilinen bazı niteliklerin veya sözcelerin tekrar dile getirilmemesi, muhatapların bilgisi olduğu ortamlarda, eksik bırakılan bu sözlerin bilindiği varsayımıyla hazf yapılabilmektedir. Kur'an-ı Kerim bilindiği gibi tarihte belli bir toplumda, hitap biçiminde tarih sahnesine çıkmıştır. Bu açıdan Kur'an'ın üslubunun sözlü dil üzerine şekillendiği göz önünde bulundurulursa, muhataplar tarafından bilinen olayların bağlamının bilinmekte olduğundan bazı sözler dile getirilmemiştir. Dile getirilmeyen sözler muhataplar tarafından bilinen sözlerdir. Kur'an-ı Kerim'de bu gibi örnekleri bulmak zor değildir. Aşağıda sunacağımız birtakım örnek anlatımlar konunun anlaşılmasına büyük ölçüde katkı sağlayacaktır. Yâsin suresinin 76. ayetinde müşriklerin Peygamber hakkında birtakım sözler söyledikleri ve onun bu sözlere karşı üzülmemesi için Allah tarafından teselli edildiği görülmektedir. *"Onların sözü seni üzmesin. Biz onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da biliyoruz."*[542]

Yazılı bir metinle karşı karşıya gelen müstakbel okurlar, müşriklerin Peygamber hakkında söylemiş oldukları sözler hakkında birtakım yorumlamalarda bulunacaklardır. Fakat yapılan yorumların tahmin düzeyinden öteye geçmemesi muhtemeldir. Bu ayetlerde Hz. Peygamber'e müşriklerin sözlerinden dolayı üzülmemesi söylenmekte, ancak kâfirlerin ve müşriklerin neler söyledikleri anlatılmamaktadır. Rivayetlerden öğrendiğimize göre müşrikler Hz. Peygamber'e

539 Âl-i İmrân, 3/133.
540 Hadîd, 57/21
541 Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri,* s. 57.
542 Yâsîn, 36/76

"Sen bir şairsin, bize şiirden başka bir şey getirmedin..."[543] *"Sen bize gönderilen bir elçi değilsin"*[544] şeklindeki sözleri muhtemelen muhatapların bilgisi dâhilinde olmasından dolayı tekrar dile getirilmeyerek atlanmıştır. Zaten Kur'an'ın diğer pasajlarında müşriklerin sözcelerini içeren bölümlerin varlığı dikkat çekmektedir. Ayrıca, *"Allah, kuşkusuz sözün açığa vurulanını da bilir, gizlediklerinizi de bilir."*[545] şeklinde bir anlatımda da benzer bir özellik göze çarpmaktadır. Ayette açığa vurulan ve gizlenen sözün ne olduğu konusunda bir açıklık söz konusu değildir. Bu sözcelerin neler olduğu, vahyin muhatapları tarafından bilindiğini varsaymamız gerekmektedir. Çünkü nüzûl ortamında yaşayanlar, Peygamber'e neler söylendiğini ya da söylenmediğini, kimlerin söylediğini, kimlerin muhalefet ettiğini, isimlerine varıncaya kadar gayet iyi bilmekteydiler. Genellikle bu ayet bağlamında yapılan yorumlarda bu sözlerin Müslümanlara karşı söylenen kin ve nefret dolu sözleri içerdiği dile getirilmektedir.[546] Bundan dolayı, müşriklerin şirk konusunda neler söyledikleri açıklanmayarak muhatapların bilgisinde olan sözler teker teker sayılmayarak hazfedilmiştir. Bu konuda diğer bir örnek olarak Bakara suresinin 154. ayeti verilebilir. *"Allah yolunda öldürülenlere 'ölüler' demeyin. Hayır, onlar diridirler. Ancak siz bunu bilemezsiniz."*[547] Bu ayet müşriklerin Allah yolunda öldürülenler hakkında "Onlar boşu boşuna ölüp gittiler." sözlerine karşılık bir cevap mahiyetinde olup, müşriklerin bu sözleri, bağlamın bilinmesinden dolayı aktarılmamıştır. Ayet Bedr savaşında Müslümanlardan şehit olanlar hakkında nazil olmuştur. Ölenlerden sekizi Ensar'dan, altısı Muhacirler'den olmak üzere ondört kişi oldukları aktarılmıştır. Bazı kimseler Allah yolunda öldürülenler hakkında: "Falanca öldü, böylece dünya nimetlerinden, zevklerinden de mahrum oldu." şeklinde, rencide edici birtakım sözler söylüyorlardı. Bunun üzerine ayet nazil olmuştur.[548]

543 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. X, s. 463.
544 Ahmed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-sâvî,* c. III, s. 331.
545 Enbiyâ, 21/110.
546 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. III, s. 130; Kurtubî bu anlatımın şirk konusunda, müşriklerin açıkladıkları ve gizlediklerini içirmesinden bahsederek bunun şirk konusunda mecazî bir anlatım olduğunu vurgular. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an,* c. III, s. 279.
547 Bakara, 2/154.
548 Taberî, *age,* c. II, s. 42. Ayrıca bk. Abdulfettâh el-Kâdî, *Esbâb-ı nüzûl*, çev. Salih Akdemir, Fecr Yay., Ankara 1995, s. 43.

O ağır iftirayı uyduranlar sizin içinizden bir güruhtur. Bu iftirayı kendiniz için kötü bir şey sanmayın. Aksine o sizin için bir hayırdır. Onlardan her biri için işledikleri günahın cezası vardır. İçlerinden elebaşlılık ederek o günahın yükünü taşıyan için ağır bir azap vardır. Bu iftirayı işittiğiniz vakit, iman eden erkek ve kadınlar, kendi din kardeşleri hakkında iyi zan besleyip de, bu apaçık bir iftiradır deselerdi ya![549]

Muhtaplar tarafından bilindiği varsayımıyla iftiranın ne olduğu, kim hakkında gerçekleştiği ve iftirayı yapanların kim veya kimler olduğu zikredilmemiştir. Esbâb-ı nüzûl ve tefsir bilgilerinden öğrendiğimize göre Hz. Aişe'ye iftirada bulunanların Hassan b. Sâbit, Mistah b. Üsâse, Hamne bnt. Cahş ve bazı rivayetlerde Ubey b. Ka'b'dır.[550] Burada görüldüğü gibi iftiradan bahsedilmekle beraber kim hakkında olduğu, yapanların kimler olduğu konusunda bir şey belirtilmemiştir. Bu olay Hz. Peygamber'in hicretinin 5. yılında Beni Müstalik kabilesine yapmış olduğu seferden dönerken, Müslümanlar konak yerlerinden erkenden ayrılmaları ve elde olmayan sebeplerden dolayı veya dalgınlık yüzünden Hz. Aişe'nin arkada bırakılması konu edinilmektedir. Hz. Aişe bu nedenlerden dolayı bir süre yalnız kaldıktan sonra sahabilerden biri tarafından bulunarak daha sonra konak yerine getirilmişti. Bu durumda bazı kötü niyetli kişiler Hz. Aişe hakkında (ifk) zina iftirasında bulunmuşlardı.[551] Olayın bilindiği gerekçesiyle, tamamı anlatılmayıp, sadece referansta bulunularak ayet açıklanmıştır. Yazılı metinle muhatap olanlar sadece zina iftirası gibi kısıtlı bir bilgiyle karşılaşmaktadırlar. Olayların nasıl geliştiği, kimler olduğu belirtilmemektedir. Bir anlamda herhangi bir olayın yazıyla sabitlik kazanması bize olayın kendisini değil, sadece resmini sunabilmektedir.

"Yoksa sizde Elçinizden, daha önce Mûsa'dan istendiği gibi bir takım isteklerde bulunmak mı istiyorsunuz? Kim imanı küfürle değiştirirse, şüphesiz (o), dümdüz yolu sapıtmıştır."[552] Bu ayetin muhatapları konusunda birtakım görüş ayrılıkları dikkat çekmektedir. Kimilerine göre, bu ayetin muhatabı Mekkeli Müşrikler, Müslümanlar ve Yahu-

549 Nûr, 24/11-12.
550 Taberî, *age*, c. IX, s. 275.
551 Olay hakkında daha geniş rivayet ve açıklamalar için bk. Taberî, *age*, c. IX, ss. 275-282.
552 Bakara, 2/108. Kur'an'ın başka pasajlarında, Peygamber'den istenilenlerin neler olduğu açıklanmıştır. *"Kitap ehli senden kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Mûsa'dan bundan daha büyüğünü istemişler: "Allahı bize açıkça göster!" demişlerdi..."* Nisâ, 4/153.

dilerdir. İbn Abbas ve Mücâhid'den gelen bir rivayete göre Abdullah b. Umeyye el-Mahzumî Kureyş'ten bir grupla Peygamber'e gelerek özetle şöyle demişlerdir: "Ey Muhammed, Allah'a yemin olsun ki bize yerden su fışkırtmadıkça, hurma ve üzüm bağların olmadıkça, altından bir evde oturmadıkça, sen gökyüzüne yükselmedikçe ve oradan Abdullah b. Umeyye'ye, içerisinde 'Muhammed Allah'ın Rasuludür ona tâbi olunuz' şeklinde diyen bir kitap getirmedikçe iman edecek değiliz." Yanındaki grup ise Peygamber'e "Eğer bunları yapmaya gücün yetmiyorsa, Allah katında içerisinde helal ve haramların, hadlerin ve farzların belli olduğu, Mûsa'nın kavmine, içerisinde yukarıda sayılanların hepsinin bulunduğu, toplu olarak levhalarla getirdiği şeylerden (bir kitap) getirmedikçe iman etmeyiz." demişlerdir. Bunun üzerine bu ayetin indiği rivayet olunmuştur.[553] Aslında yazılı bir metinle karşılaşan biz muhataplar sadece sınırlı bir bilgiyle karşılaşmaktayız. Peygamber'den istenenlerin ne olduğunu ise ancak rivayetler yardımıyla anlayabilmekteyiz. Kur'an'ın başka pasajlarında Hz. Mûsa'dan Allah'ı açıkça göstermesi gibi taleplerde bulunulmuştur.[554]

Sözde Anlaşılma Unsurunun Bulunması: Daha önce bahsedildiği gibi gündelik dil kullanımlarında muhatapların çıkarı, karşılıklı konuşma ortamlarında bazı sözlerin hazfedilmesini gerektirmektedir. Bu ise, muhataplar arasında gizli bir mutabakatın olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, kelamda muhataplar tarafından anlaşılma unsurunun bulunması, bazı kelimelerin hazfedilmesini gündeme getirmektedir. Bunu ifade ederken mutlaka hazfedilmesinin gerekli olduğunu söylemiyoruz. Fakat sözlü dilde, daha yaygın olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Muhatapların belli olması bazı sözlerin bilindiği varsayımıyla hareket edilmesinden dolayı bazı sözlerin atlanması doğaldır. Şöyle ki iki arkadaşı bir konu hakkında konuşuyor düşünelim; bu konuşmanın referansları bellidir veya aralarında belli bir mutabakat vardır. Bu mutabakat çerçevesinde konuşma devam edecektir ve dilin kullanımı doğrultusunda belki bazı sözler hazfedilecektir. Bu sözlerin hazfedilmesinin ifadelerin anlaşılmasına fazla bir etkisi söz konusu değildir. Bir örnek vermek gerekirse karşılıklı konuşma ortamında birisi karşıdaki arkadaşına "*Baş ağrısı nasıl ge-*

553 Bk. Râzî, *Mefatîhu'l-gayb,* c. II, s. 255. Peygamber'den istenenin bazı rivayetelerde Allah'ın açıkça görülme isteği vb. talepler dikkat çekmektedir. Rivayetler için bk. Taberî, *age,* I/530-531.

554 Nisâ, 4/153.

çer?" diye bir soru sormaktadır; arkadaşı da bu soruya *"aspirinle"* şeklinde çok kısa ve yerinde bir cevap vermektedir. Görüldüğü gibi yüklem tekrar söylenmeyerek soru en kısa biçimde ve pratik açıdan cevaplandırılmıştır.[555] Sözün dışında bir bağlamın varolması, sözcelerin en kısa biçimde ve muhatapların anlayacağı şekilde dile getirilmesini sağlar. Bu gibi anlatımlarda bazı cümleler hazfedilmektedir.

Bu konuda Bakara suresinin 54. ayetinde[556] geçen *"buzağıyı edinmenizle"* ifadesi incelendiği vakit "ilah" kelimesinin hazfedildiği görülür.

Onlara böğürmesi olan bir buzağı heykeli ortaya çıkardı. Dediler ki, "Bu sizin Tanrınız, Mûsa'nın da tanrısıdır." fakat o unuttu.[557]

Burada anlatılan olay "buzağının ilah edinilmesi" olarak tasvir edilmiştir. Dolayısıyla olay tekrar anlatılırken muhatapların bilgisi dikkate alınarak *buzağı* kelimesi zikredilmemiştir. Kur'an'da bunun örneklerini görmek mümkündür. Yûsuf suresinde kullanılan "*şehre sor*"[558] mealinde ki ayette hazf üslubu kullanılmış olup, "şehir halkı" kastedilmiştir.[559] Benzer bir anlatım tarzı, Muhammed suresinin 13. ayetinde geçmektedir. *"Seni yurdundan çıkaran nice yurtları helak ettik."* ifadesinde "yurt halkı" kastedilmiştir.[560]

Olgudan (Bağlamdan) Anlaşılmasından Dolayı Hazf Yapılması: Sözlü bir dilde bağlam veya herhangi bir olgu sözün dışında bulunabilmektedir. Muhatapların zihinlerde bağlamın önceden var olması, yazıya geçirilen metinlerde bu sözlerin hazfedilmesine zemin hazırlamaktadır. Yazılı dil bilindiği gibi sözün veya olayın tamamını değil sadece bir kısmını okurlarına verebilmektedir. Buna bağlı olarak yaşanılan bir olgunun veya durumun bilinmesi durumunda hazf yapılabilmektedir. Açıklanan sözlerde hazfin yapıldığına dair bir işa-

555 Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri,* s. 57.

556 Ayet meâlen şöyledir: *"Ve Mûsa halkına dönüp, Ey halkım! demişti, doğrusu buzağıyı edinmenizle (buzağıya taparak) kendinize karşı suç işlediniz, o halde tevbe ederek yaratıcınıza yönelin ve nefsinizi yok edin bu sizin için yaratıcınızın katında en hayırlısı olacaktır."*

557 Bakara, 2/88.

558 Ayet meâlen şöyledir: *"İçinde bulunduğumuz şehre ve beraber geldiğimiz kervana sor. Biz doğru söylüyoruz."* Yûsuf, 12/82. Burada geçen şehir ve kervan kelimelerinin zikredilmemesi sözlü dil kullanımına bağlanabilir. Muhataplar tarafından bilinen bir durumun varlığı böyle bir kullanımı gerektirmektedir. Çünkü sözün tabiî bağlamı vahye muhatap olanlar tarafından bilinmekteydi.

559 Taberî, *age,* c. VII, s. 273.

560 İbn Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-kur'an,* s. 133.

retin –gerek lafız gerekse bağlamın– bulunması durumunda hazf gerçekleşmektedir. Kur'an-ı Kerim'in sözel bir metin olması ve yaşanılan hayatla mesajın büyük ölçüde oluşması, yazılı hale getirilen Kur'an metninde, hayatta meydana gelen bazı olaylara ve olgulara ilişkin atıflar mevcuttur. Bu atıflarda bağlamın ve olgunun delalette bulunduğu bazı olaylar anlatılmayarak hazfedilmiştir. Örneğin bir çiftlikte arkadaşıma sadece "boğa" diyerek bir boğanın üzerine gelmekte olduğu uyarısında bulunabilirim. Ancak bu durumda "boğa" artık bir sözcük olmaktan çıkarak bir sözcelem haline gelmiştir. Zira belirli bir iletişim ortamında, belirli bir iletişimde bulunmak amacıyla söylenmiştir. Bundan dolayı "boğa" kelimesi "Seni, bir boğanın saldırmak üzere olduğu konusunda uyarıyorum." sözcelemine eşdeğer hale gelmektedir.[561] Bazı kelimelerin hazfedilmesi sözlü dilde daha yoğundur. Çünkü sözlü dilde karşılıklı muhataplar tarafından bilinen bir bağlamın varlığı söz konusudur. Bilindiği gibi genellikle sözlü dilde bağlam söylemin dışındadır. Yazılı dilde ise bağlam metnin içindedir ve metne bağımlıdır. Bu açıdan sözün dışında, işaret edilebilen bir bağlamın varlığı hazf'in daha sık yapılmasına imkân vermektedir.

Al-i İmran suresinin 167. ayetinde *"Savaşmayı bilseydik ardınızdan gelirdik..."* ifadesinde mekân kelimesinin hazfedilmesinden dolayı, savaş yeri olarak anlaşılması gerektiği belirtilerek, bunun ise âdet ve gelenek tarafından belirlendiği öne sürülmüştür.[562] Nahl suresinin 81. ayetinde, o dönem insanları için çölün sıcağından korunmak için elbiseler verilmesinden bahsedilir. Sadece sıcaktan bahsedilip soğuğun hazfedilmesi, Arap halkının elbiseyi sıcaktan korunmak için giymesinden ve onlar arasında sıcaktan korunmanın daha önemli[563] görülmesinden kaynaklanan bir hazf olduğu söylenebilir.[*] Çünkü hazf, muhataplar arasında, iki tarafın bildiği ortak şifrenin işleme konulmasından başka bir şey değildir. Aslında burada verilen ayet-

561 Altınörs, *Dil Felsefine Giriş*, s. 58.
562 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 125. Bu ayetin Abdullah b. Ubey b. Sülûl hakkında nazil olduğu ve savaşmayı istememesinden dolayı çeşitli bahaneler ileri sürdüğü dile getirilmektedir. Bu bahanelerden biri de savaş yerinin neresi olduğu hakkında gelen rivayettir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyan*, c. III, ss. 510-511.
563 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 601.
* Bazı meâllerde bu ayette "soğuk" kelimesi geçmemesine rağmen parantez içerisinde verilmiştir. Salih Akdemir tarafından yapılan çeviride "sizi [soğuğa ve] sıcağa karşı koruyan" ifadeleri yer almaktadır. Bk. Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

lerin anlaşılmaması söz konusu değildir. Sadece olgunun veya bağlamın muhataplar tarafından bilinmesinden dolayı bazı sözlere gerek duyulmamıştır. Bunlar ise muhatapların zihninde karşılığı bulunan sözcelerdir.

7.2. Kullanılan Cümle Yapılarına Göre Hazf Çeşitleri

Anlatımda Bazı Cümlelerin Hazfedilmesi

Kur'an-ı Kerim'de sözün gidişatından anlaşılabilecek bazı cümleler zikredilmeyerek hazfedilmiştir. Kur'an'da bunun anlatımları çoktur. Bunu birkaç örnekle açıklamaya çalışalım. A'râf suresinin 120. ayetinde Hz. Mûsa ile ilgili *"Âsânı taşa vur diye vahyettik. (Vurunca) taştan on iki pınar fışkırdı. Herkes kendi su içeceği yeri bildi."* ifadesi geçmektedir. Hz. Mûsa'nın taşa vurması zikredilmeyerek hazfedilmiştir. Ayet aslında şöyledir: "Âsânı taşa vur diye vahyettik. Bunun üzerine Mûsa âsâsını taşa vurdu ve taştan on iki pınar fışkırdı. Herkes kendi su içeceği yeri bildi."[564] Bakara suresinin 184. ayetinde *"Oruç sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar."* hasta olan kişi "Orucunu bozar ve tutamadığı günler sayısınca orucunu tutar." ifadesi hazfedilmiştir.[565] Bazı tefsirlerde hazfedilen ifade "oruçlu olmadığı günler sayısınca" şeklinde tefsir edilmiştir.[566]

"Allah'ın göğsünü İslama açtığı kimse Rabbinden bir nur üzerine değil midir? Allah'ı anmaya karşı yürekleri katılaşmış olanlara yazıklar olsun. Onlar apaçık bir sapıklık içindedirler."[567] Ayetin "Allah'ın kalbini İslam'a açtığı, kalbi katılaşan, inkârı ve küfrü içerisinde terk edilen kimse gibi midir?" kısmının hazfedildiği ileri sürülmüştür.[568] Diğer bir örnek ise şöyledir. *"Ama kim onlara mecbur kalırsa –bir arzu ve iştah duymamak ve zaruri ihtiyacının üstüne çıkmamak şartıyla– günaha girmiş olmaz."*[569] Ayette "yukarıda sayılanlardan kim bir şeyi yeme zorunda kalırsa" cümlesi hazfedilmiştir.[570]

564 Sülemî, *el-İşârât*, s. 18; Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 230.
565 Sülemî, *age*, s. 18.
566 Ahmed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-sâvî*, c. I, s. 83.
567 Zümer, 39/22.
568 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 231.
569 Bakara, 2/173.
570 Sülemî, *age*, s. 18. Celaleyn'de "bir beis yoktur, yani yenmesi hususunda" şeklinde ayeti açıklamıştır. Ahmed es-Sâvî, *age*, c. I, s. 78.

İsim Cümlesinde Yapılan Hazf

Mübteda'nın hazfedilmesi: Kur'an'da sık karşılaşılan hazf çeşitlerinden biri de, isim cümlesinde mübteda'nın gerek duyulmayarak hazfedilmesidir. *"Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Onlar (hakka) dönmezler."*[571] Görüldüğü gibi "onlar" ve "bu" kelimeleri hazfedilmiştir. Ayrıca bu sözü söyleyenlerin kimler olduğu belirtilmemiştir. Melekler kelimesinin ise tekrar zikredilmesine gerek duyulmamıştır.[572] Kehf suresinin 22. ayetinde geçen Ashab-ı Kehf hakkında kullanılan ayetlerde (İnsanların kimi:) *"Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir." diyecekler; yine: "Beş kişidir; altıncıları köpekleridir." diyecekler. (Bunlar) bilinmeyen hakkında tahmin yürütmektir. (Kimileri de:) "Onlar yedi kişidir; sekizincisi köpekleridir." derler."* Ayette "onlar" kelimesi zikredilmeyerek hazfedilmiştir.[573]

Nur suresinin 1. ayetinde mübteda hazfedilerek *"İndirdiğimiz ve farz kıldığımız bir suredir."* ayetin başında bulunması gereken "bu" kelimesinin hazfedildiği görülür.[574] *"Hutamenin ne olduğunu sen nereden bileceksin? Allah'ın tutuşturulmuş ateşidir."*[575] Aslında ayet *"Hutame Allah'ın tutuşturulmuş ateşidir."* olması gerekirken mübteda hazfedilmiştir. Bu anlatımlarda görüldüğü gibi isim cümlesiyle başlayan ayetlerde mübteda hazfedilmiştir

Haberin hazfedilmesi: İsim cümlesinde bazen haber hazfedilmektedir. *"İnanan namuslu hür kadınlar ve sizden önce kendilerine kitap verilenlerden namuslu hür kadınlar (size helaldir)."*[576] 'inanan namuslu hür kadınlar' ifadesi geçmesine rağmen 'size helaldir' kısmı, yani haber hazfedilmiştir.[577] *"Hâlbuki inanmış olsalardı, Allah'ı ve Rasulunü hoşnut etmeleri daha uygun olurdu."*[578] Cümle "Allah'ı hoşnut etmeleri daha uygun olurdu ve Peygamber'i hoşnut etmeleri daha uygun olurdu." şeklinde olması gerekirken haber kısmı zikredilmemiştir.[579] *"Yemişi de süreklidir gölgesi de."*[580] ayette "gölgesi de

571 Bakara, 2/18,171; Enbiyâ, 21/26. Bazı ayetlerde ise bu kelime hazfedilmemiştir. bk. Sâd, 38/4.
572 Zerkeşî, *age,* c. III, s. 151; Sülemî, *el-İşârât,* s. 15.
573 Zerkeşî, *age,* c. III, s. 151.
574 Zerkeşî, *age,* c. III, s. 152.
575 Hümeze, 104/5-6.
576 Mâide, 5/5.
577 Sülemî, *el-İşârât,* s. 15; Zerkeşî, *el-Burhân,* c. III, s. 158.
578 Tevbe, 9/62.
579 Sülemî, *el-İşârât,* s. 15.
580 Ra'd, 13/35.

süreklidir" olması gerekirken haberi hazfedilmiştir.[581] Ayetlerde geçen anlatımlarda dilin pratik amaçlar doğrultusunda hazfedildiğini ve sözün uzatılmadığını görmekteyiz.

İsim tamlamasında tamlananın (muzâf) hazfedilmesi: Bu hazf çeşidi daha çok bir şeyin haram, helal, vacib, mekruh, mübah olması ve bunların yenilmesi ve içilmesiyle ilgilidir. İfadelerde açıklanmamasına rağmen takdir edilmektedir. Çünkü emir istek (kipinin) cisimlerle alakalı olması düşünülemez. Ancak bunlarla ilgili olan fiiller emredilebilir. Ölünün haram kılınması,[582] bizzat ölünün kendisiyle ilgili bir şey olmayıp yenmesiyle ilgilidir. Şarabın haram kılınması içilmesiyle ilgili bir durumdur. İpeğin haram kılınması kullanılmasına ilişkin bir durumdur.[583] Ayetlerde sadece haram olanlar zikredilerek bunların yenilmesi, içilmesi ve kullanılmasıyla ilgili kelimeler kullanılmamıştır: *"Peygamber onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar..."*[584] İyi olan şeylerin, sığır gibi alınması ve yenilmesi helal; pis olan –kan, ölü gibi– şeylerin yenilmesini ve alınmasını haram kılar, anlamındadır.[585] Ayrıca bu konuda şu ayetler örnek gösterilebilir: *"Baş ihtiyarlık aleviyle tutuştu."*[586] aslında burada saçın ağarması anlatılırken *saç* kelimesi hazfedilmiştir. Yine aynı şekilde *"Onun eşleri de onların anneleridir..."*[587] ifadesinde *gibi* kelimesi hazfedilmiştir.[588] *"Hac bilinen aylardadır."*[589] ayeti *vaktu'l-hac* şeklinde olması gerekirken *vakit* kelimesi hazfedilmiştir.[590]

Bazı sıfatlarda yapılan hazf: Sıfatlarda hazf genellikle muhatabı ta'zim ve ayıplamak amacıyla yapılır. Genellikle belirsiz olan sıfatlarda hazf yapılmaktadır.[591] Bu konuda verilebilecek örneklerden bazıları şunlardır: *"Onlar orada koltuklara yaslanmış olarak pek çok*

581 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 156. Benzer örnekler için bk. Zümer, 39/22; Sebe, 34/51; Mâide, 5/38; Sâd, 38/55.
582 *"Allah size ancak leş kan domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı."* Bakara, 2/173.
583 Sülemî, *el-İşârât*, s. 2.
584 A'râf, 7/157.
585 Sülemî, *age*, s. 3
586 Meryem, 19/4.
587 Ahzâb, 33/6.
588 Zemahşerî bu konuda şiirlerden örnek vererek muzâf'ın hazfedilmesi hakkında bilgi verir. Şiirlerden örnekler için bk. Zemahşerî, *el-Mufassal fî ilmi'l-luğa*, Dâru İhyî'l-Ulûm, 1990 Beyrût, s. 285; Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, c.III, ss. 165-171
589 Bakara, 2/197.
590 İbn Kuteybe, *age*, s.133.
591 Zerkeşî, *age*, c. III, s. 178.

meyveler ve içecekler isterler."[592] Aslında ayette "pek çok meyveler ve pek çok içecekler" olması gerekirken içeceğin sıfatı olan çok (kesîr) kelimesi hazfedilmiştir. Kitap ehli hakkında söylenen *"Siz hiçbir şey üzerine değilsiniz."* ifadesinde *şey* kelimesinin sıfatı olan *faydalı* kelimesi hazfedilmiştir. Ayetin takdiri "Hiçbir faydalı şey üzerine değilsiniz." şeklindedir.[593] Bazı durumlarda hal cümlesinde de hazf yapılmaktadır. Ra'd suresinin 23-24. ayetinde *"Meleklerde her bir kapıdan yanlarına girerler (ve şöyle derler) sabretmenize karşılık selam sizlere."* hal cümlesi olan "şöyle diyerek" kısmı hazfedilmiştir.[594]

Bazı Edat ve Kelimelerde Yapılan Hazf

Şart edatlarının hazfedilmesi: Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerde şart edatları ve cevapları hazfedilmiştir. *"Hâlbuki gerçek dost Allahtır."*[595] Zemahşerî bu ayetin şartın cevabı olduğunu, takdirinin ise "Şayet gerçek bir dost ararlarsa Allah gerçek bir dosttur." şeklinde olduğunu açıklamıştır.[596]

Levla edatının cevabının hazfedilmesi: Muhataplar tarafından ifadelerin bağlamından anlaşılan veya muhtemel cevapların bilinmesinden dolayı bazı edatların cevapları hazfedilmiştir. *"Ya Allah'ın fazlı ve rahmeti üzerinize olmasaydı; (Ya) Allah çok acıyıp esirgeyen gerçek şefkat sahibi olmasaydı."*[597] Ayet bilindiği gibi ifk olayı sebebiyle nazil olmuştur. Aslında şart edatının cevabının söylenmesine gerek kalmamıştır. Cevabı ise "İfk hadisesi yüzünden cezalandırma konusunda acele ederdik." şeklinde olması gerekmektedir.[598] İbn Kuteybe "size azap ederdik" kısmının hazf yapıldığını, bunun ise muhatabların bilgisi dâhilinde olmasından kaynaklanan bir ihtisar (kısaltma) olduğunu vurgular.[599] Dolayısıyla sözün bu şekilde kullanımının daha etkileyici ve muhataplar tarafından ne söylenmek istendiğinin anlaşıldığını belirtmek yerinde olacaktır. Muhammed Esed bu ko-

592 Sâd, 38/51.
593 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 178.
594 Zerkeşî, *age*, c. III, s. 210: Ayetin çevirisi hazfedilen hal cümlesi dikkate alınarak şöyle yapılabilir: *"Meleklerde her bir kapıdan sabretmenize karşılık selam sizlere diyerek yanlarına girerler."*
595 Şûrâ, 42/9.
596 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 205. Bu konuda bk. Zerkeşî, *age*, c. III, s. 214; Sülemî, *el-İşârât*, s. 13. Benzer ayetler için bk. Enfâl, 8/17; Bakara, 2/187.
597 Nûr, 24/20.
598 Sülemî, *age*, s. 14.
599 İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-kur'an*, s. 136.

nuda şu açıklamaları yapar: "Her türlü asılsız, ispatsız zina isnadını men eden bölümün başında yer alan bu cümle işaret ettiği anlamın sınırlarının kestirilmesi muhatabın idrakine bırakılarak veciz bir üslup içinde bilinçli olarak yarım bırakılmıştır."[600] Taberî ise bu konuda "Size bahşettikleri konuda hemen helak olurdunuz ve size Allah'tan çabucak bir ceza gelirdi." şeklinde hazfedilen sözü tamamlamaktadır.[601] Muhtemelen sözün bu şekilde kullanımı, cevabın muhatabın anlayışına sunulmuş olmasındandır.

Şart edatı lev'in cevabının hazfedilmesi: Ayetin siyak-sibakından anlaşılıp zikredilmeye gerek duyulmadığı durumlarda şart edatının cevabı hazfedilmektedir. Bilinen bir şeyin cevabının zikredilmeyerek hazfedilmesinin, Arapların adetlerinden olduğunu söyleyen Ferrâ, birtakım örneklerle bunu açıklamaya çalışır.[602] Anlaşılan o ki, muhataplar tarafından cevabın bilinmesi durumunda hazf yapılmaktadır.

"Büyüklük taslayan ileri gelenler dediler ki: "Ey Şuayb, mutlaka seni ve seninle beraber inananları kentimizden çıkarırız, ya da dinimize dönersiniz," "De ki istemesek de mi? Evet yurdunuzdan çıkarır dininizden döndürürüz." şeklinde olması gereken cevabı hazfedilmiştir.[603] *"Rablerinin huzurunda utançtan başlarını öne eğmiş; 'Rabbimiz, gördük, işittik, bizi geri döndür, iyi iş yapalım; artık kesin olarak inandık' demekte olan suçluları bir görseydin."*[604] Cevabı ise "Sen daha önce hiç bilinmeyen çok kötü bir durumla karşılaşırdın." denilmektedir.[605] Bu şekilde anlatımın sebebi şöyle açıklanmaktadır:

> Bu çeşit hazf, hazfedilen şeyin öneminin ve ciddiyetinin vurgulanmasıyla, işitenin bu konuda mümkün olan her türlü sakındırma ve teşvik anlamını düşünebilmesi maksadıyla hazfedilmesidir. Zira hazfedilmeyip açıkça belirtilse işiten sadece belirtilen şey üzerine düşüncesini sınırlandırır, belki de işiten bakımından durum önemsizleşir. Hazf yapılan cümlede –dinleyen açısından– hazf'in yerine konulabilecek hiçbir açık ifade, hafz'ten daha etkili olamaz. Genellikle bu çeşit hazf'in tehdit bağlamında kullanımı ağırlık kazanmaktadır.[606]

600 Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 707. Bazı tefsirlerde hazfedilen cümle "Allah sizi cezalandırmakta acele ederdi." şeklinde açıklanmaktadır. Ahmed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-sâvî*, c. III, s. 133.
601 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. IX, s. 287.
602 Ferrâ, *Meânî'l-kur'an*, c. II, ss. 6-7.
603 Sülemî, *el-İşârât*, s. 14.
604 Secde, 32/12.
605 Ayrıca benzer anlatımlar için En'âm, 6/27,30; Sebe, 34/31.
606 Sülemî, *age*, s. 14.

Sözlerin hazfi (kavl); Kur'an-ı Kerim'de genellikle söz anlamına gelen *kavl* kelimesi hazfedilmektedir. Bu ise bazen dedik, dediler, denilir, dedi vb. sözleri kapsamaktadır. Zümer suresinin 3. ayetinde "dediler" kelimesinin hazfedildiği görülmektedir. *"Biz bunlara, sırf bizi Allah'a yaklaştırmaları için tapıyoruz [diyenlere] gelince…"* Aslında ayette "diyenler" kelimesi geçmemektedir. Bazen ayetlerde söylemek fiili hazfedilmektedir. *"Size selam olsun çünkü siz iyilikte sebat ettiniz."* [diyecekler][607] Yine aynı şekilde *"Sabretmenize karşılık selam size, yurdun sonu ne güzel."*[608] Ayetinde buna benzer bir hazf mevcuttur. Müminlerin cennete girdikten sonra, meleklerin gelerek onlara selam verip, bu sözleri söylemeleri tasvir edilmektedir. Tasvir edilirken *derler* kelimesi ayette geçmemesine rağmen takdir edilmektedir.[609] *"Öyle ise inkar etmenize karşılık azabı tadın."*[610] ifadesinde "denilir" kelimesi hazfedilmiştir.[611]

Yeminlerin hazfedilmesi: Bazı ayetlerde yemin ifade eden kelimeler hazfedilmektedir. *"İman edip salih amel işleyenlerin günahlarını örteceğiz."* "Allah'a [vallahi] andolsun ki" kelimesi hazfedilmiştir. *"Oysa arkalarına dönüp kaçmayacaklarına dair Allah'a söz vermişlerdi. Allah'a verilen sözden sorumlu idiler."* [Alah'a yemin olsun ki].[612]

Emir fiilinin hazfedilmesi: Bazı durumlarda ayetin başında emir içeren kelimeler hazfedilmektedir. *"Ben sadece bu kentin rabbine kulluk etmekle emrolundum."*[613] Ayetin başında emir fiili olan "de ki" kelimesi hazfedilmiştir. *"Allah'tan başka bir hakem mi arayayım?"*[614] ifadesinde de aynı şekilde "de ki" kelimesi kullanılmamıştır.[615]

Yeminlerin cevabının hazfedilmesi: Kur'an-ı Kerim'de yeminlerin cevabının hazfedilmesi ancak siyak-sibakın buna delalet etmesi durumunda mümkündür. Değilse hazf yapılamaz.[616] Aslında işiten

607 ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* III/233; İbn Kuteybe, *Tevilü müşkili'l-Kur'an,* s.137. Benzer anlatımlar için bk. Tâhâ, 20/80-81; Bakara, 2/60-63, 125-127.
608 Ra'd, 13/24.
609 Zerkeşî, *el-Burhân,* c. III, s. 234. *"Her ne zaman cehennemden çıkmak isteseler oraya geri döndürülürler ve onlara tadın 'yangın azabını' (denilir)* Hac, 22/22. Diğer örnekler için bk. Bakara, 2/60,63,125; Âl-i İmrân, 3/106.
610 Âl-i-İmrân, 3/106.
611 Ahzâb, 33/15; Sülemî, *el-İşârât,* ss. 12-13.
612 Sülemî, *age,* s. 14.
613 Neml, 27/91.
614 En'am, 6/114.
615 Sülemî, *age,* s. 18.
616 Sülemî, *age,* s. 15; Zerkeşi, *el-Burhân,* c. III, s. 227.

kimsenin işitmiş olduğu sözcelerden ne kastedildiğini anlaması durumunda hazf yapılır. *"Andolsun söküp çıkaranlara, hemen çekip alanlara, yüzüp gidenlere, yarışıp geçenlere, derken işi düzenleyenlere, o gün o gürültü sarsar."*[617] Ayette yeminlerin cevabı olan "Mutlaka onları diriltiriz ve hesaba çekeriz." şeklinde olan yeminlerin cevabı "biz çukurda yine döndürülecek miyiz?"[618] şeklinde, yeniden dirilmeyi inkâr etmelerinin bilinmesinden dolayı hazfedildiği öne sürülmüştür.[619] *"Sâd, uyarıcı ve şanlı Kur'an'a andolsun ki."*[620] Bu ayetin takdiri "Ey Muhammed mutlaka senin düşmanlarını helak edeceğiz." şeklindedir. Çünkü ayetin devamında "Onlardan önce nice nesilleri helak ettik." denilmektedir. Bu ifadenin söylenmesine gerek kalmadan mesajın anlaşılması söz konusudur.[621]

Fiil Cümlesinde Meydana Gelen Hazf

Fâilin hazfedilmesi: Sözün siyakından anlaşılması durumunda bazen fâil hazfedilmektedir. *"Süleymana gelince dedi ki…"*[622] ayetinde "elçi" kelimesi hazfedilmiştir.[623] Konuşanın Süleyman'a (as) gelen elçi olduğu ayetin bağlamından anlaşılmaktadır. *"Eğer öyleyse, o [azap] bir kez başlarına geldiğinde, uyarılmış olanların uyanması kötü olacaktır."*[624] Ayette fâil olan "azap" kelimesi geçmemektedir. Bir önceki ayette azap kelimesinin geçmesinden dolayı hazf yapılmıştır.[625]

Mef'ulun hazfedilmesi: Bazı durumlarda mef'ul hazfedilmektedir. *"Bu gününüzle karşılaşmayı unutmanızın (azap veya cezasını) tadın."*[626] Ayette görüldüğü gibi mef'ul zikredilmeyerek hazfedilmiştir. Sadece ayette "tadın" ifadesi mevcuttur. Ama neyin tadılacağı konusunda bir açıklık bulunmamaktadır. Kur'an'ın başka pasajlarında azap kelimesinin geçmesi ayetin anlaşılmasını zaten sağlamaktadır. Benzer bir anlatım biçimi için şu örnekler verilebilir: *"Sonra başının üstünden kaynar su azabından dökün. Tad, zira sen kendince üstün-*

617 Nâzi'ât, 79/1-7.
618 Nâzi'ât, 79/10.
619 Zerkeşî, *age*, c. III, s. 227.
620 Sâd, 38/1.
621 Sülemî, *el-İşârât*, s. 15.
622 Neml, 27/36.
623 Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 162.
624 Sâffât, 37/177.
625 Zerkeşî, *age*, c. III, s. 162.
626 Zerkeşî, *age*, c. III, s. 193. Secde, 32/14. Benzer anlatımlar için bk. Bakara, 2/61,198; İbrahim, 14/37; Yunus, 10/101; İsrâ, 17/110.

dün, şerefliydin.”[627] Bu ayet, Ebû Cehil’in “Peygamber’e karşı benden şerefce kim daha üstündür. Allah’a yemin ederim ki ne Rabbin ne de sen bana bir şey yapmaya güç yetiremezsiniz.” demesi üzerine nazil olmuştur.[628] Karşıda muhatap varmışcasına cehennemde olacak olan bir olay tasvir edilerek muhataba dönük cevap verilmiştir. Muhatabın karşıda olması “tad” şeklinde daha özlü ve mef’ul zikredilmeyerek bir anlatım biçimi benimsenmiştir. Zaten ayetin başında azap kelimesi geçmektedir.

Hazf üslubunun daha iyi anlaşılması için Kur’an’ın yazılı bir metin olarak tasavvur edilmemesi gerekir. Aşağıda, alıntı olarak vereceğimiz sözler, söylemek istediklerimizi özetler mahiyettedir: “Paradoksal bir biçimde Kur’an’ın tamamlanmamış bir kitap olduğu söylenebilir. Tamamlanmamıştır; çünkü bu sözlerin ilk söylendiği anda bulunan ortam şu anda mevcut değildir. Yazılı sayfalarda eksik gibi gözüken cümleler, onları ilk işitenlerin zihinlerinde tamamlanmış bir halde bulunmaktaydı.”[629] Bu sözlere katılmakla birlikte sonuç olarak şunlar ifade edilebilir. Hazf üslubu sözlü dilde daha yoğun olarak kullanılmaktadır. Her ne kadar yazılı bir metinde kısaltmalar olsa da, yazılı metin içinde bir delilden dolayı hazf yapılabilir. Sözlü dilde dışarıda bir bağlamın varlığı bazı cümlelerin ve sözlerin atlanmasını gerektirebilir. Mesela herhangi bir durumun muhatap dışında kalan kimselerden gizlenmesi için Ahmed’i kastederek “O, geldi.” ifadesi kullanılabilir. “Bana nasılsın dedi? Hasta(yım), devamlı uykusuz (luğum) ve uzayıp giden üzüntü(m) var, dedim.” ifadesinde bazı kelimeler hazfedilmiştir. Bazen bir fırsatı kaçırmaktan endişe duyulduğu zaman hazf yapılmaktadır. Beraber avlanan avcılardan birinin “ceylan!” diye bağırması yerine göre farklı çağrışımları olan bir ifadedir.[630]

Bu örnek anlatımlarda muhatapların varolması, ifadelerin en kısa ve anlaşılır biçimde dile getirilmesini sağlamıştır. Fakat dile getirilmeyen ifadeler muhatapların zihninde karşılığı olan anlatım biçimleridir. Aksi durumlarda hazf’in yapılması mümkün değildir. Sözlü hitap biçimlerinde yazılı dile göre daha çok hazf yapılabilmektedir. Çünkü yazılı dil bilindiği gibi herkes tarafından paylaşılan ortak bir dil anlamına gelir. Sözlü dil ise, yazılı dile göre daha serbesttir.

627 Duhân, 44/48-49.
628 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 274.
629 Jons, “Quranic Presantation”, s. 68.
630 Bolelli, *Belağat*, s. 56.

III. BÖLÜM
SÖZLÜ BİR METİN OLARAK KUR'AN ve ANLAŞILMASI

1. ANLAM-BAĞLAM İLİŞKİSİ ve KUR'AN METNİ

Kur'an uzun denilebilecek bir süre içinde çeşitli soru ve sorunlar bağlamında oluşmuş, muhataplarının hayatlarının hemen hemen her safhasını içine alan bir hitaptır. Vahyin ilk muhatapları yazılı bir metinden daha çok hayatlarını içine alan, betimleyen, sorgulayan, onları yeni bir tutum almaya zorlayan ve yaşayan canlı bir sözle karşı karşıya kalmışlardır. Ancak ne var ki, ilk dönem için canlı bir söz olan Kur'an araya zaman vb. unsurların girmesiyle birlikte diğer muhatapları açısından yazılı bir metin haline dönüşmüştür. Dolayısıyla Kur'an; yaşayan, soru ve sorunlara cevap veren bir hitap olmaktan çıkarak, iki kapak arasında duran, yazılı bir metin olarak algılanmaya başlanmıştır.

Konusu itibariyle bir metin; zaman, mekân, dil bakımından bizden ayrı bir dünyadan geliyor olabilir ve bunlar arasında anlamayı güçleştiren birtakım kültürel, dilsel vb. etkenler bulunabilir. Bizden uzak bir zamandan farklı bir dille aktarılan, aşina olmadığımız ve anlamı kapalı bir metni kendimize yakın, anlaşılır ve gerçekliği olan bir şey olarak ortaya çıkarmak için yorumlama faaliyetine ihtiyaç vardır.[1] Artık bu durumda metnin söylediği şey, yazarın söylediğinden fazla bir şeydir ve her yorum kendi süreçlerini, yazarın psikolojisiyle bağlarını koparmış bulunan bir anlam dairesi içinde gerçekleştirir. Aslında anlamı ancak anlam kurtarabilir, denilebilir. Çünkü sözlü söylemin anlaşılması için yardım aldığı süreçler, tonlama, konuşma tarzı, mimikler vb. yazılı bir söylemde bulunmayan özelliklerdir. Dolayısıyla yazarıyla ilişkisini kesmiş bulunan bütün metinlerin anlaşılabilmesi için yoruma gereksinim duyulmaktadır.[2] Daha önceki bölümlerde anlattığımız gibi –sözlü kültür ve yazılı kültür ayrımını yeniden düşünürsek– ikisi arasında mevcut olan ayrımın, Kur'an'ı anlamada ne kadar önemli oldu-

1 Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, s. 24.
2 Ricoeur, "Anlamlı Eylemi", s. 30.

ğunu görebiliriz. Kur'an'ın bu özelliğinin dikkate alınmaması demek, Kur'an'ı ait olduğu kültür içerisinde anlaşılmaması ve metin yapısının dikkate alınmaması anlamlarına gelir. Vahyin ilk muhatapları, yazılı bir metinden daha ziyade mesajın kendisiyle muhatap olmalarından dolayı bir anlam sorunuyla pek karşılaşmamışlardır. Şayet böyle bir şey olmuş olsa bile daha önce değindiğimiz gibi Hz. Peygamber, kapalı olan kısımları açıklığa kavuşturmuştur. Anlamın, varsayılan bir iletişim ortamında bir ifadenin taşıdığı içerik biçiminde tanımlandığı[3] düşünüldüğünde daha Hz. Peygamber'in sağlığında ciddi bir anlam sorunundan bahsetmenin dilin kullanımına uygun olduğu söylenemez. Kur'an genellikle İslamî displinlerinde hem tarihsel söz; hem de tarihsel bağlamından bağımsızlaşmış bir söylem ve metin olarak görülmüştür.[4] Kur'an tarihin belli bir döneminde ortaya çıkmasına rağmen bu tarihsel bağlamdan koparılarak çeşitli yorumlara konu olmuştur denilebilir. Aslında böyle bir durum bütün kitaplar için söz konusudur. Tarih boyunca bütün yazılı eserler, yeniden yorumlanma ihtiyacı duymuştur. Bir kitabı okuyanlar ona aynı zamanda kendi kültürleri, tarihleri ve dilleri açısından yaklaşmışlardır.

1.1. Kur'an'ın İlk Muhatapları ve Anlam

Kur'an'ın ilk muhataplar tarafından sözlü bir metin olarak algılandığı konusuna daha önce değinmiştik. Kur'an ilk dönemlerde günümüzde olduğu gibi yorumlanmayı gerektiren bir metin olarak görülmemiştir. Çünkü yaşanılan hayata müdahale eden, insanları etkileyen ve onları yeni bir tutum almaya teşvik eden bir yapıda olmuştur. Bu açıdan Kur'an'ın ilk dönemlerde hayata tatbik edilen bir sözler toplamı olarak değerlendirilmesi mümkündür. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'an'ın mushaf haline getirilmesi ve sözün tabiî bağlamından uzaklaşılması sonucunda yorumlama [tefsir ve tevil'] faaliyetine ihtiyaç duyulmuştur.

Hem sözlü hem de yazılı olarak inşâ edilen metinlerde gerçekleştirilmeye çalışılan bir amaç ve niyet vardır. Sözlü dilde söylemin amacı muhatap tarafından keşfedilirken yazıda bunu ortaya çıkarmak okuyucuya düşmektedir. Bundan dolayı yazılı metinlerde okuyucu önemli bir yere sahiptir. Gerçekte yazma, yorum kavramını işin içine

3 Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, s. 58.
4 Paçacı, "Çağdaş Dönemde", ss. 87-88.

koymamıza izin veren bir ilişkiye göre okumayı gerektirir. Okuyucu söylemin ve konuşan kişilerin yerini yazının alması gibi, konuşmadaki muhatabın yerini alarak metinle farklı bir ilişki içerisine girmektedir.[5] Yazıda ise sözlü söylemde var olan karşılıklı dinamik ilişkinin yerini bir tarafın pasif olduğu ilişki biçimi alır. Bu durumda sözlü bir anlatımı anlamak için onun göndergelerini anlamak gerekir. Yani kim nerede ve ne zaman bu bildiriyi üretti? soruları sözlü bir bildirinin anlaşılması için gerekli olabilir. Okurun bildiri dışında bir hareket noktası olmadığından, yani metnin yazarıyla herhangi bir ilişkisi olamayacağından dolayı metni oluşturan kişi bildirisinin referanslarını açık olarak belirlemek zorunda kalacaktır. Karşılıklı ilişki biçimlerinde oluşturulan metinlerde söz dışı bir bağlamın varlığı, zaten sözü tamamlayıcı bir işlev görecektir. Yazılı metinlerde anlaşılmayan eksik ifadeler olabilir ya da duruma göre bildirinin tamamı anlaşılmayabilir. Oysaki bir süreç olarak devam eden karşılıklı konuşmada birçok durum konuşma bağlamı içinde anlaşılabilecektir.[6] Yazılı söylemin veya metnin bir özelliği de, kendisini tüm görünür göndermelerden kurtarması ve görünmez göndermelere yol açmasıdır.[7]

Kur'an, kendisinin apaçık Arapça olarak indirilmesinden bahsetmektedir. *"Biz her nebiyi kendi lisanıyla gönderdik."* ayeti bunu doğrulamaktadır. Selef ve vahyi idrak eden kimseler vahyin anlamıyla ilgili olarak herhangi bir soru sormamışlardır. Çünkü onların dillerinin Arapça olması, vahyin anlamıyla ilgili herhangi bir soru sormalarını gerektirmiyordu [Arabu'l-elsünü].[8] Ebû Ubeyde'nin de vurguladığı gibi dillerinin Arapça olması ve vahye tanıklık etmeleri, vahyin anlamına tanıklık etmeleri anlamını taşıyordu. Bunu söylerken Hz. Peygamber'e hiçbir konuda soru sorulmadığını söylemek istemiyoruz. Hz. Peygamber hayatta iken sahabeye lazım olan konuları, kapalı ifadeleri ve birtakım gayba ilişkin konuları açıklıyordu. Sahabe ihtiyaç duyduğu konularda soru soruyor; Hz. Peygamber de bunları onlara açıklıyordu. Muhtemelen sahabenin gelen vahiylerin anlamı konusunda çok fazla soru sormamaları büyük ölçüde bazı nedenlerle –inançlarının başka inanç ve kültürlerle fazla karışmaması, ayetler ve olaylar arasında irtibat kurmaları gibi– ilgili olsa da sahabe döneminde Kur'an'ın anla-

5 Özcan, *Teolojik Hermenötik,* s. 69.
6 Günay, *Metin Bilgisi,* ss. 29-30.
7 Göka, *Önce Söz Vardı,* s. 79.
8 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an,* c. I, s. 8.

şılması konusunda fazla bir sorun olmadığı söylenebilir. Daha sonra değineceğimiz gibi, ileri gelen sahabenin on ayet ezberledikten sonra onun manalarını kavramadan ve yaşanılan hayata tatbik etmeden başka ayetlere geçmedikleri şeklindeki haberlerden yola çıkarak onların büyük ölçüde Kur'an'ı anladıkları sonucuna varılabilir.[9]

Vahyin yaşanılan hayatla iç içe ve vahye muhatap olanların da çoğu soru ve sorunlarına bir cevap mahiyetinde olması, ortada bir anlam sorununun olmaması anlamına gelir. Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim Arap dili ve onun belağat üslubu ile nazil olmuştur. Bundan dolayı ilk muhataplar Kur'an'ın niyet ve maksadını büyük ölçüde anlıyorlardı.[10] Çünkü sahabe Kur'an'ın nüzûl ortamı olan câhiliye kültürüne sahip olmaları ve Kur'an dilinin Kureyş lehçesiyle inmesi onlar için büyük bir avantajdı. Özellikle Kureyş ve Hicaz bölgesine mensup olan sahabe bazı istisnalar dışında Kur'an'ın kelime ve anlamlarını doğru bir şekilde anlayabiliyorlardı.

Aradan belli bir zamanın geçmesi, vahyin ilk muhataplarının azalması ve Arap olmayanların Müslüman olmaları manaları büyük ölçüde anlaşılamaz hale gelen Kur'an ayetlerinin ve ibarelerin açıklanmasını bir zorunluluk haline getirmiştir. Sık geçmeyen bir kelimenin anlamını, bir gramer yapısının doğru biçimini veya bir zamirin işaret ettiği şeyi belirlemek gerekli olmaktaydı.[11] Sözlü hitap durumunda ise muhataplar tarafından Kur'an'ın işaret ettiği şahıslar veya durumlar büyük ölçüde anlaşılmaktaydı. Çünkü vahyin onların hayatlarının büyük bir kısmını içine alması ve hayatlarını değiştirmeyi hedef alması bu bahsettiğimiz düşünceyi desteklemektedir.

Müslüman coğrafyanın sınırları çok genişlediğinden dinî haberler, imkânsızlıklardan dolayı dinin menşei olan Hicaz'dan diğer ülkelere pek ulaşamıyor ve vahyin ilk muhataplarının da yavaş yavaş kaybolmasından dolayı yeni yorumlar yapılıyordu. Tabiin döneminde vahyi re'y ile tefsir etme hareketi daha açık olarak görülmektedir.[12] Aslında re'y ile tefsirin bu dönemle birlikte ivme kazanması, Peygamber'den ve sahabeden gelen rivayetlerin yeni durumlar karşısında yetersiz

9 Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri,* Kayıhan Yay., İstanbul 1983, ss. 19-21.
10 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. I, s. 64.
11 Watt, *Kur'an'a Giriş*, ss. 189-190.
12 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. I, s. 115.

kalmasıyla açıklanabilir. Bu ise anlam ve yorum dairelerinin genişlemesi anlamına gelmekteydi. Vahyin ilk kaynağından uzaklaşılması, yaşanan hayat ve canlı bir söz olma özelliğinin kaybolması tabiin döneminde daha belirginleşmiştir. Bu dönemle birlikte Kur'an'ın tamamı tefsir edilmeye başlanmıştır. Çünkü İslam devletinin sınırları Arap yarımadasını aşmasıyla birlikte bünyesine yeni ülkeler ve farklı milletten insanlar katılmıştır. Bununla birlikte Kur'an'ın yorumlanması ve anlatılması ihtiyacı ortaya çıkmıştır.[13]

Sözlü kültür özelliklerini bünyesinde taşıyan bir üslupla nazil olmuş Kur'an'ın ilk muhataplarıyla girdiği iletişim süresince anlama problemlerinin fazla olmaması –olsa bile bunları açıklayacak birinin olması– Kur'an'la sonraki muhataplar arasında nüzûl döneminin fazla tanınmaması, başka bir deyişle araya tarih perdesi vb. unsurların girmesi birtakım anlama problemlerini de beraberinde getirmiştir.[14] Çünkü vahiy tabiî bağlamından saparak aradaki mesafe zamanla açılmıştır. Vahye tanıklık edenlerin yerlerine başkaları gelmiş; muhataplar ise canlı bir söz yerine yazılı bir metinle karşı karşıya kalmışlardır. Sözlü dilde algılama konuşma ile eş zamanlı olarak gerçekleşmektedir. Bu esnada anlaşılmayan ifadelerin konuşma ortamında soru sorularak açıklanması söz konusu olmaktadır. Çünkü algılama, konuşma bitiminden sonraya bırakılamaz. Okumak ise bir anlamda adlandırmak ve yeniden yorumlamaktır. Fakat dinlemek yalnızca bir dili algılamak değil aynı zamanda onu oluşturmaktır.[15] İlk muhataplar açısından bakıldığında dilin anlaşılmasından daha çok, dilin kendileri tarafından oluşturulan bir toplum söz konusudur. İlk dönemlerde Kur'an'ın anlamı konusunda herhangi bir sorun yaşanmazken, sonraki muhataplar açısından bazı kapalılıklar ve açıklanması gereken yerlerin olması Kur'an'ın yorumunu gerektiriyordu.[16] Hz. Peygamber'in bizzat yaşadığı hayatta fazla yorum yapmaması, yapsa bile bu yorumların ve açıklamaların az olması vahyin canlı bir söz olmasına bağlanabilir. Zaten vahyin inzâl sürecinde

13 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, c. I, s. 113.
14 Ünver, "Kur'an'ı Anlamda", s. 152.
15 Günay, *Metin Bilgisi*, s. 31.
16 Çünkü ilk dönemlerde sahabe Kur'an'ın nüzûlune ve onun sebeplerine şahit olmuşlardır. Ayrıca hükümlerle sebepler arasındaki ilgiyi bilmeleri gibi nedenlerden dolayı fazla bir anlam ve tefsir sorunu ortaya çıkmamıştır. Bu konuda daha geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*,AÜİF Yay., Ankara 1968, s. 11.

büyük ölçüde cevap verilmekteydi. *"Eğer Kur'an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır."*[17] şeklinde geçen ayet bu konuda önemli bir göstergedir. Bunun yanı sıra Peygamber'in bizzat gelen vahiyleri açıklamakla görevli olduğu konusunda bazı imalar vardır.[18]

Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Kur'an'ın çok az bir bölümünü tefsir etmiş olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Kur'an'ın tamamını açıkladığını söyleyenler de vardır. Bunlar görüşlerini bazı ayetlerle temellendirmeye çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in olgudan ve gelen rivayetlerden yola çıkarak ihtiyaç durumunda ve anlaşılamayan bir ayet hakkında soru sorulması üzerine Kur'an'ın küçük bir bölümünü tefsir etmiş olması daha muhtemel görünmemektedir.[19] Çünkü ashab büyük ölçüde Kur'an ayetlerini anlıyordu ve tefsire ihtiyaçları ancak bu kadardı veya yok denecek kadar azdı. Yirmi üç sene boyunca devam eden nüzûl sürecinin en önemli gündem maddesi olan Kur'an onları ilgilendiren hemen her konuda hayatla iç içeydi ve anlaşılmaması için de bir sebep yoktu.[20]

İsmail Cerrahoğlu bu konuda şunları ifade etmiştir:

> Arap dili yazı ile pek işlenmediğinden cümleler kısa ve manalar çok genişti. Kur'an-ı-Kerim'de de bu ifade şekli mevcuttu. Bu gibi ifadelerde hatibin rolü çok mühimdir. Hz. Peygamber, konuşması esnasında hareket ve mimikleriyle müşkil ve kapalı olan noktaları açıklamış olurdu. Zira aynı ibareyi bir hatip, diğeri hatip olamayan iki kişi söylese muhatap hatip olanınkini izaha lüzum görmeden anlar, diğerinkini ise anlayamaz. İşte Hz. Peygamber susması icap eden yerde susar, hacetten başka laf etmez, konuşmasında lüzumsuz fazlalıklar bulunmazdı.[21]

17 Ayetin tamamı şöyledir. *"Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde sizi üzecek olan şeylere dair soru sormaktan kaçının. Eğer Kur'an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. Hâlbuki Allah onları bağışlamıştır. Allah çok bağışlayandır, halimdir."* Mâide, 5/101.

18 *"Peygamberleri apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (bunun üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik."* Nahl, 16/44. Ayrıca benzer ayetler için bk. Nisâ, 4/105; Nahl, 16/64; Mâide, 5/67

19 Peygamber'in Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği konusunda çeşitli tartışmalar mevcuttur. Bu tartışmalarda Hz. Peygamber'in Kur'an'ın çak azını tefsir ettiği, Kur'an'ın tamamını tefsir ettiği şeklinde birtakım açıklamalar dikkat çekmektedir. Elimizde bulunan rivayetler ve tarihî birtakım veriler Peygamber'in ihtiyaç durumunda tefsir ettiğini göstermektedir. Özellikle sahabe döneminde Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili fazla ihtilafın olmaması, olsa bile ihtilafın bir tezat teşkil etmemesi bu görüşü doğrulamaktadır. Bu görüşler için bk. Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri,* ss. 46-72

20 M. Akif Koç, İsnad *Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebi Hatim Tefsir Örneğinde Bir Literatür İncelemesi,* Kitâbiyât, Ankara 2003, s. 108.

21 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü,* s. 232.

Hz. Peygamber'in yapmış olduğu tefsir haberleri, sahabe arasında nakledilmekteydi. Sahabîlerin her şeyi sormamaları her ne kadar çeşitli etkenlere bağlansa da, Peygamber'in yapmış olduğu tefsirin az olduğunu söyleyebiliriz.[22] Yeri gelmişken onun bazı tefsir örneklerini sunmak yararlı olacaktır. Hz. Peygamber'e bazen bir ayetin anlamıyla ilgili herhangi bir soru yöneltilebiliyordu. O, bu durumda ayet hakkında herkes tarafından anlaşılır bir açıklama yapmaktaydı.

Yûsuf suresinin 18. ayetinde geçen Hz. Yakub'un oğlu Yûsuf için söylediği *"Güzelce sabretmek..."* şeklinde ki sözler[23] sahabe tarafından anlaşılmayıp Peygamber'e sorulduğu vakit Hz. Peygamber "içerisinde şikâyet olmayan sabır" veya "kim bunu ifşa edip yayarsa (şikâyette bulunursa) sabretmemiş olur."[24] şeklinde cevap vererek zihinlerde oluşan sorulara cevap vermiştir. Yeri gelmişken değerlendirilmesi gereken konulardan biri de ilk dönemlerde sözel bir metin olan Kur'an üzerinde fazla bir ihtilafın olmamasıdır. Bunu ise büyük ölçüde Hz. Peygamber'in Allah'ın kelamını uygulayıcısı olması ve metin üzerinden birtakım soru ve sorunların gündeme getirilmesinin engellenmesine bağlayabiliriz. Hz. Peygamber otorite yorumcu sıfatıyla insanları Kur'an'ın nasıl uygulanması ve anlaşılması gerektiği konusunda aynı zamanda eylemlere yönlendiriyordu. Dolayısıyla Hz. Peygamber, Kur'an hitabını yanlış anlama ve uygulama durumları dışında tutmaktaydı.

Yunus suresinin 26. ayetinde, iyilik yapanlara *"Güzel bir karşılık ve hatta fazlası bile olacaktır."*[25] ayeti bağlamında Ubeyy b. Ka'b Hz. Peygamber'e ayette geçen iyilik (hüsna) ve fazlalığın (ziyade) ne olduğunu sormuştur. Hz. Peygamber, iyiliği "cennet" fazlalılığı ise "Allah'ın yüzüne bakmak" olarak açıklamıştır.[26] Yine Hz. Peygamber'e Bakara suresinin 238. ayetinde geçen "orta namaz"[27] konusunda soru soru-

22 Cerrahoğlu, *age,* s. 233.

23 Ayet meâlen şöyledir: *"Yûsuf'un gömleğinin üstünde yalan kan getirdiler.(Yakup): "Herhalde dedi, nefisleriniz sizi aldatıp bir işe sürükledi. Artık tek çarem güzelce sabretmektir. Dediğinize dayanmak için ancak Allah'tan yardım istenir!"* Yûsuf, 12/18.

24 Taberî, *Câmiu'l-beyân,* c. VII, s. 163.

25 Ayet meâlen şöyledir: *"İyi işler yapanlara, güzel bir karşılık ve hatta fazlası bile olacaktır. Onların* yüzlerini ne bir kara leke ne de aşağılanma bürüyecektir. Onlar cennet halkı olacaklar ve orada sürekli kalacaklardır." Yunus, 10/26.

26 Taberî, *Câmiu'l-beyân,* c. VI, s. 551.

27 Ayet meâlen şöyledir: *"Namazlara ve orta namaza devam ediniz. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun."* Bakara, 2/238.

lunca ikindi namazına tekabül ettiğini belirtmiştir.[28] Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber'in çeşitli sorular karşısında Kur'an'ın çok az bir bölümünü tefsir etmesi ilk dönemlerde anlam konusunda bir belirsizliğin yaşanmadığını gösterir. Çünkü vahye muhatap olanlar Kur'an'ın ne demek istediğini ve onlardan ne istediğini ilk elden öğrenip bunu hayatlarında uyguluyorlardı.

Bu konuda anılmaya değer bir çalışmada, bazı istatiksel bilgilerden yola çıkılarak Hz. Peygamber ve sahabe döneminde tefsir rivayetlerinin az olmasına dikkat çekilmektedir. Ulaşılan veriler Hz. Peygamber'in ihtiyaç durumunda tefsir yaptığını ortaya koymaktadır. İlk dönem tefsircilerinden birisi olarak kabul edilen İbn Ebî Hâtim'e ait tefsirin elimizdeki kısmında Hz. Peygamber'e ait sözlü beyanları çıkardığımızda ilginç bir tabloyla karşılaşırız. Tefsirde yer alan yaklaşık 16283 isnadın getirdiği rivayetler içinde Hz. Peygamber'e ait sözlü beyanlar %4 oranındadır. Bu sayısal verilerden hareketle Peygamber'in Kur'an'ın çok az bir bölümünü tefsir ettiği sonucuna ulaşılabilir. Taberî'nin tefsirinde Hz. Peygamber'e ulaşan rivayet üçbini geçmemektedir. Bu oran ise %7.8'e tekabül etmektedir.[29] İbn Ebi Hatim'in tefsirinde sahabeye dayanan isnad, %22 oranındadır.[30] Ayrıca 16283 isnaddan 11829 tanesi tabiine ve onlardan sonra gelen âlimlere dayanmaktadır. Yani bütün tefsirin %74'ü bu dönemlerde yaşayan âlimlerin rivayetlerini içermektedir.[31] Bu verilerden hareketle, Hz. Peygamber döneminde tefsire duyulan ihtiyacın çok az olduğu, sahabe ve daha sonraki dönemlerde bu ihtiyacın artış gösterdiği sonucuna varılabilir.[32] Dolayısıyla tabiî bağlamdan uzaklaşılması –bir

28 Taberî, *age*, c. II, s. 574; İbn Mes'ûd bu konuda şunları söyler: "Müşrikler Peygamber'i ikindi namazından alıkoydu. Ta ki güneş batmaya yüz tuttu. Rasululuh bunun üzerine şöyle dedi. 'bizi bu durum orta namazı kılmaktan engeledi. Allah onların (müşriklerin) evlerini ve kalplerini ateşle doldursun veya Allah onların kalplerini ve evlerini ateşten korusun' demiştir." Başka rivayetlerde "Ne oluyor onlara ki ikindi namazı olan orta namazı kılmaktan bizi alıkoydular." şeklinde rivayetler de vardır. Aynı Eser, II/574. Rivayetlere bakılırsa Peygamber'in bilinen ve yaşanılan bir durumu tasvir ettiği ortaya çıkmaktadır. Peygamber'in tefsiri konusunda daha geniş bilgi için bk. Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, ss. 23-44.

29 Koç, *İsnad Verileri*, s. 107.

30 Koç, *age*, s. 116.

31 Koç, *age*, s. 126.

32 İbn Teymiye tefsir konusunda sahabe arasında tartışmanın çok az olduğunu fakat daha sonraki dönemlerde peyderpey artış gösterdiğini vurgular. Bk. İbn Teymiye, *Tefsir Üzerine*, çev. Harun Ünal, Pınar Yay., İstanbul 1985, s. 30.

anlamda Kur'an'ın sözlü hitap durumundan çıkarak yazılı bir metin haline dönüşmesiyle birlikte– ve Kur'an'ın ilk muhataplarının yerine sonra gelen muhatapların yer almasıyla yeni yorumların ortaya çıkması arasında yakın bir ilişkinin varlığı dikkat çekmektedir.

1.2. Anlam-Bağlam İlişkisi

İletişimde kullandığımız her sözcüğün anlamlı olabilmesi, gerçek dünyada bir karşılığının bulunması ile ilgilidir. Bağlam, konuşma sırasında göndermede bulunulan ortamı belirler. İletişim ortamında karşılıklı muhatapların dil dışı toplumsal kazanımları kültürel birikimleri, bağlamın belirlenmesinde önemli unsurlardır. Herhangi bir bildirinin anlaşılması için önceki durumları yani genel bağlamı bilmek gerekmektedir.[33] Yazılı bir metinde bağlam, metnin içinde bulunan bir takım ipuçlarından ortaya çıkarken, sözlü bir metinde veya devam eden bir konuşma ortamında ise konuşma anıyla sınırlıdır. Konuşmanın yazıya geçirilmesi halinde söz dışı bağlamın bilinmesi gerekir.[34]

Bağlam sadece ifadelerin siyak ve sibakıyla belirlenemez; çünkü o çok daha geniş bir alanı içermektedir. Muhatapların paylaştığı ortak geçmiş tecrübeler, konu hakkında ortak bilgiler, doğru olarak kabul edilen ve o yüzden de kelimelere dökülmesine gerek olmayan diğer noktalar bağlamın belirlenmesinde etkilidir.[35] Bağlam, öncelikle yer ve zaman boyutlarını, konuşan ve dinleyen arasındaki ilişkiyi içerir. Bunlara konuşan ve dinleyenin önyargı, önbilgi, görüş, kanaat ve beklentileriyle, her türlü kişisel davranışları ve toplumsal özellikleri de eklenebilir.[36] İfadelerin kendi bağlamları içerisinde anlaşılmaları gerekir. Dolayısıyla bir ifadenin bağlamı; içinde ortaya çıktığı, katkıda bulunduğu ve onun sayesinde anlaşılabildiği, birbiriyle ilişkili ifadeler ağıdır.[37] Bu açıdan ifadeler daima bağlamlar içinde ortaya çıkar ve bağlamlara aittir. Çünkü onların tabiatı kendilerinin ötesine işaret etmektedir. Bu işaret etme ilişkisinin kendisi de bir ilişkidir. İfadeler Wittgenstein'ın dediği gibi kendi başlarına duran ve tek başlarına bilinebilen atomik olgular olarak kavranamazlar. Tersine bütün ifadelerin

33 Günay, *Dil ve İletişim*, s. 230.
34 Bk. Sabahat Tura, "Anlam ve Yorum", *Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1980, s. 112.
35 Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 159.
36 Tura, "Anlam ve Yorum", s. 112.
37 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 118.

varoluşsal ve sınıflandırıcı bir bağlamı vardır ve çoğu başka bağlamlara da sahiptir.[38] Bir bağlam zamanda varlığını sürdüren bir tek konu ya da şeyin ifadelerinden ibaret ise varoluşsaldır. Kişinin söyleyip yaptıkları yaşamının birer parçası oldukları için bir bağlam oluşturur.[39]

Bir sözün hangi bağlamda söylendiği bilinmeden o sözü anlamaya kalkmak nereden bakılırsa bakılsın yanlış anlama riskini beraberinde getirir. Sözlü ifade edilen cümlelerin bağlamları anlaşılırken bu sözlü ifadelere paralinguistik yani dildışı birtakım sözü destekleyen ifadeler eşlik etmektedir. Mesela "iyi şanslar" diyen bir kişinin sözü şen şakrak bir dileğe, farklı bir ses tonuyla söylendiğinde ise başarıya ilişkin iğneleyici bir kuşkuculuğu dile getirebilir. Burada konuşmaya eşlik eden dil dışı faktörler, cümlenin bağlamını belirlemektedir. Sözlü bağlamından soyutlanmış yazılı sözlerde, ifadelerin tam olarak anlaşılması zorlaşmaktadır.[40] Ancak burada anlamın ortaya çıkması, ilişkide bulunulan kişiler arasındaki canlı bağlamlardan anlaşılabilir. Sözlü bir hitabın yazıyla sabitlik kazanması durumunda, ifadeler söylemin en az veya hiçbir şekilde kaydedilemeyen yönüdür.

Hz. Peygamber'in vahyi insanlara ulaştırırken kullanmış olduğu dil ve buna bağlı olarak birtakım jest ve mimikler, ses tonundaki eda, vurgular, vasiyet ve emir türündeki ifadelerin dinleyenler tarafından nasıl algılandığı ve anlamlandırıldığı sanırım önemlidir. Kur'an'da münafıkların ses tonlarından tanınabileceğini [fi lahni'l-kavlî] belirten ayet,[41] bahsettiğimiz konuyla yakından ilgilidir. Burada *lahn* kelimesi, sözün söyleniş tarzı, edası, üslubu[42] yahut sözü eğip bükmek, davranış, eda anlamlarına geldiği düşünülürse iletişim ortamlarında söz dışı unsurların [yandil] ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha önce bahsettiğimiz gibi ses tonu ve konuşmadaki iniş-çıkışlarda, konuşmanın hız ve perdesinde, sesin yüksekliğinde vs.deki anlam taşıyan farklılıklara verilen genel isim, yandildir (paralanguage). Yandil, yüzyüze yapılan sıradan konuşmalarda dahi bütünün yalnızca bir kısmının belli bir ifadeye belli bir yorumu katmak veya belirli bir maksadı ima etmek için kullanılmaktadır.[43] Çünkü bir sö-

38 Rickman, *age*, s. 119.
39 Rickman, *age*, s. 119.
40 Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 56.
41 Bk. Muhammed, 47/30.
42 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 319. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 148.
43 Condon, *age*, s. 56.

zün anlamı, o sözün hangi durumda ne türden bir davranış bağlamında kullanıldığıyla yakından ilişkilidir.[44] Bu yüzden herhangi bir işaretin anlamı kullanıldığı bağlama bağlıdır. Bazen bağlamın belirlenmesi, konuşanın yapmakta olduğu şeyle veya kullanmakta olduğu ses tonuyla karşılanabilir. Nitekim bir çocuk sadece *"top"* dediği zaman bununla *"şu topa bak", "topumu geri ver"* veyahut *"şu mereti[*] at"* demek isteyebilir.[45] Burada sözün bağlamının belirlenmesinde söz dışı unsurlar etkili olmaktadır. Bu gibi ifadelerde söz dışı bağlam bilinmezse ifadelerin gerçek anlamda anlaşılması zorlaşabilir.

Hz. Peygamber'in bazı ayetleri takriri olarak açıklaması orada bulunanlar açısından çok şey ifade ediyordu. Kendisine sorulan sorular hakkında bir şeyler söylememesi, birtakım jest ve mimiklerle –susması, gülmesi, el-kol hareketleriyle imada bulunması– ayetin yorumunu onaylaması anlamına gelmekteydi. Mesela Hz. Peygamber Nâziât suresinin 42. ayetinde geçen *"Onlar sana kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar?"* ayeti hakkında konuşurken birtakım işaretlerle açıklamalarda bulunuyordu. Sehl b. Sa'd, "Hz. Peygamber'i 'kıyamet günü ile ben şöyle ba's olundum' diye şehadet parmağı ile yanındaki orta parmağı ile işaret ederken gördüm." şeklinde rivayette bulunur.[46] Kıyametin ne zaman olacağı konusunda Hz. Peygamber muhtemelen iki parmak arasındaki fark ne kadar ise kıyametinde bu kadar kısa bir sürede olacağına imada bulunmaktadır. Yine Felak suresinde geçen *"Bastıran karanlığın şerrinden"*[47] ifadesiyle ilgili Hz. Aişe'den rivayet edilen bir habere göre, Peygamber aya bakıyor, onun bir bulut içine girmesini göstererek gecenin gündüzü örtmesi gibi "Ey Aişe işte bu gecenin karanlığının çökmesidir." şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. *"Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın."*[48] İbn Mes'ud'dan gelen bir habere göre Peygamber bir çizgi çizerek "İşte bu dosdoğru Allah'ın yoludur." diyerek, daha sonra bu çizginin sağına ve soluna birer çizgi çizerek

44 Akşit Göktürk, *Okuma Uğraşı*, ss. 30-31.

* Tercümesi "kahrolası" olan bu kelimeyi Türkçede pek kullanılmamasından dolayı biz "meret" kelimesiyle karşıladık. Meret kelimesi genellikle kaba, sevimsiz, uygunsuz olan kişi ve nesneler hakkında kullanılmaktadır. Bk. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 759.

45 Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk,* s. 24.

46 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Kitabu Tefsîri'l-Kur'an, 65.

47 Felak, 113/3.

48 En'âm, 6/153. Hz. Peygamber'in buna benzer açıklamaları için bk. Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu,* ss. 36-37.

"Bunlar da şeytana uyanların yoludur." şeklinde işaretlerle, birtakım jest ve mimiklerle açıklamalarda bulunmuştur. Rivayetin başka versiyonlarında, ortadaki çizgiyi göstererek ayeti okuduğu şeklinde açıklamalar mevcuttur.[49]

Dolayısıyla söz dışı bağlamlar, muhatapların hazır olduğu ortamlarda kabul ve ret anlamlarına gelebilmektedir. Bunlar yerinde ve uygun şartlarda söylendiği vakit sözün bağlamının tespitine dönük yardımcı unsurlardır. *"Hiçbir şey için 'bunu yarın yapacağım' deme. Ancak 'Allah dilerse (yapacağım)' (de)…"*[50] Bu ayetin daha iyi anlaşılması için bir bağlama yerleştirilmesi gerekir. Kureyş'in ileri gelenleri toplandıkları vakit çeşitli konular hakkında konuşurlar ve fikir alışverişinde bulunurlardı. Bir seferinde Yesrib'deki Yahudilere, daha önceden kutsal kitaba sahip oldukları düşüncesiyle Hz. Muhammed hakkında sorular sormaları için elçi göndermeye karar verirler. Elçiler onlara varınca Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiası hakkında soru sorarlar. Yahudiler, elçilere Hz. Peygamber'e üç şey hakkında soru sormalarını ve şayet cevap verirse, peygamberlik iddiasının doğru olduğu sonucuna varılabileceğini söylerler. Elçiler Mekke'ye vardıklarında Peygamber'e bu üç soruyu yöneltirler.[*] Peygamber bunun üzerine bu sorulara yarın cevap vereceğini söyler fakat inşaallah demeyi unutur. Kureyşliler yarın cevap için geldiklerinde Peygamber onları geri gönderir. Bunun üzerine onbeş gün boyunca vahiy gelmez ve Kureyşliler onunla alay ederler. Sonunda vahiy gelir ve yukarıda bahsedilen ayetle Hz. Peygamber uyarılır. Görüldüğü gibi ayetin bağlamı geniş bir olaylar zincirini içine almakta ve ayetin yüzeysel anlamı dışında başka olaylara dikkat çekmektedir.[51]

Özellikle sahabenin ayetin nüzûl sebebine şahit olmaları ve hangi bağlam ve şartlarda ayetin nazil olduğunu bilmeleri, anlam konusunda fazla bir belirsizliğin ortaya çıkmasını engellemiştir. Kıblenin değişmesi sonucunda Kudüs'e yönelip ibadet edenlerin namazlarının

49 Rivayetler için bk. İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm,* Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1990, c. II, s. 177.

50 Kehf, 18/23-24.

* Bu üç soru, Ruh, Ashab-ı Kehf ve Zu'l-Karneyn ile ilgiliydi. Bk. Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Bağavî, (ö. 516/1123), *Tefsîru'l-beğavî*, Dâru Taybe, Riyad 1993, c. V, s. 162.

51 Bu konuda çeşitli rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VIII, s. 308; İbn Kesîr, *age,* c. III, s. 75; Martin Lings (Ebûbekir Siraceddin), *Hz. Muhammedin Hayatı,* çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 2006, s. 85.

durumu hakkında inen *"Allah sizin imanınızı zayi edecek değildir."*[52] ayetinde geçen imandan kastın, onların namazları olduğunu anlamışlardı.[53] Dolayısıyla buna benzer ifadelerin tek başlarına anlaşılması veya bir bağlama yerleştirmeden yorumlanması ayetin farklı anlaşılmasına zemin hazırlayabilir. Metinle yorumcu arasında kültürel, dilsel, zamansal vb. farklılıkların bulunması, yorumu daha bir zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı metin veya sözlerin bir bağlama göre okunup anlaşılması gerekmektedir. Dolayısıyla günümüze kadar ulaşan rivayetler, bağlam tespitinde başvurulması gereken önemli bilgi ve belge niteliğindedir.

Hayatın çeşitli aşamalarında farklı diller kullanılabilmektedir. Bazı alanlarda kullanılan dilin formuyla başka bir alanda kullanılan dilin formu arasında bazı farklar olabilmektedir. Bu açıdan dilin hangi alanlarda veya ortamlarda kullanıldığının ortaya konulması, kullanılan sözcelerin daha tutarlı anlaşılmasına katkıda bulunur. Dolayısıyla bu formların bilinmesi yazılı hale getirilen ve doğal bağlamlarından koparılan metinlerin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Hayatın çeşitli aşamalarında kullanılan dilin formları başka alanlarda kullanıldığı vakit sözcelerin anlaşılması zorlaşacak; belki de iletişim durumunda olanların kastını aşan birtakım yorumlar yapılabilecektir.[54] Çünkü diyalog durumundaki öznelerin aynı anda mevcut oluşlarında geçerli olan "anlama" modeli yazıya geçirilen metinlerde geçerli değildir.[55]

Daha önce bahsettiğimiz gibi yazılı söylem, kendi kendini yaratan bir muhataba yöneltilmiştir.[56] Metin-dışı bağlam yalnız okur için değil, yazar için de yoktur. Sınanabilecek bir bağlamın yokluğu, gerçek bir dinleyici önünde konuşmaya oranla, yazıyı genelde çilekeş bir eyleme dönüştüren başlıca unsurdur. Yazarın hitap ettiği topluluk, her zaman hayalidir.[57] Yazıya dökülen sözler, özel iletişim durumlarından (bağlamlarından) koptukları ve canlı konuşmada söz konusu olan açık düzeltme imkânı da ortadan kalktığı için, yanlış kullanıma ve yanlış anlama riskine açık hale gelir.[58] Burada, sözün ilk muha-

52 Bakara, 2/143.
53 Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Kitâbu't-Tefsîr, 2,12.
54 Bu konuda bazı örnekler için bk. Porzig, *Dil Denen Mucize*, s. 183.
55 Ricoeur, "Anlamlı Eylemi", s. 31.
56 Ricoeur, agm, s. 31.
57 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 123.
58 Gadamer, "Metin ve Yorum", s. 299.

tapları için avantaj olan bir durum, sonraki muhataplar için anlamın belirsizleşmesi ve yazıya muhatap olanlar için yorucu ve çilekeş bir eyleme dönüşebilir. Kullandığımız kelimeler ve sözler her şeyden önce bir bağlam içerisinde anlam ve varlık kazanırlar. İfadeleri ne şekilde anlayacağımız sorusunu ele aldığımızda bağlam kavramına ulaşırız. Bütün ifadeler bağlamlar içerisinde ortaya çıkar ve ancak onlar aracılığıyla anlaşılabilir.[59] İletişim bakımından sözlü ve yazılı dil arasındaki en önemli fark sanırım bağlam konusunda ortaya çıkmaktadır. Bunu söylerken yazılı dilin bağlamdan arınmış olduğunu söylemiyoruz. Fakat sözlü dilde anlam-bağlam ilişkisi daha yoğun ve yaşanılan bir şey olarak ortaya çıkmaktadır. Sözlü dilde bağlam-anlam ilişkisi, görünür ve ortada olan bir duruma işaret eder. Kur'an-ı Kerim'e baktığımız zaman bu durum daha bir netlik kazanmaktadır. İlk muhataplar açısından fazla bir anlam boşluğunun olduğu söylenemez. Zaten vahiy onların durumunu resmetmekteydi.

Yazılı dilde de bağlam vardır; fakat sözlü dilde anlam bir ölçüde bağlamın içerisinde gömülüdür. Ricoeur'un bağlam konusunda yaptığı ayrım bazı eleştirilere yol açmıştır. Ricoeur bu konuda şunları söyler:

> Konuşmada gönderme işlevi, dilin kendi mübadelesi içinde söylemin durumunun oynadığı rolle bağlantılıdır: Konuşmacılar konuşurlarken birbirleri karşısında olduğu kadar, söylemin bağlamsal ortamıyla da karşı karşıyadırlar; yalnızca algı ortamı karşısında değil, her iki konuşmacının da bildiği kültürel arka plan karşısında da bulunmaktadırlar... Nitekim canlı konuşmada, söylenen şeyin ideal anlamı, gerçek bir göndermeye, yani "hakkında" konuşulan şeye meyillidir. Konuşmanın yerini bir metin aldığında durum değişir. Metin göndermesiz bir şey değildir; göndermeyi kuvveden fiile çıkarmak tam da okumanın, yorumun görevidir. En azından göndermenin ertelediği bu askıya alma işleminde, metin bir şekilde "havada"dır, dünyanın dışında ya da dünyasızdır...[60]

Ricoeur'e göre konuşma ve bağlamsal gerçeklik bir mevcudiyet durumu içerisinde varolduğu halde yazı ve metinlerde bağlamsal gerçeklik bir askıya alma durumu içinde bulunur. Edward Said bu yaklaşıma karşı çıkarak "Metinlerin en hafif biçimlerinde bile her zaman etrafa, zamana yere ve topluma dolanmış biçimleri vardır. Metinler dünyadırlar ve dolayısıyla dünyevîdirler." diyerek karşı çıkmaktadır.[61]

59 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri,* s. 18.
60 Said, *Kış Ruhu,* s. 123.
61 Said, *age,* ss. 123-124.

Aslında bağlam yazılı bir dilde de söz konusudur; bağlamın yoğunluğu sözlü dilde olduğu gibi değildir. Bu açıdan elimizde bir metin olarak bulunan Kur'an'ın bazı ifadelerinin, kültürel bağlamı bilinmeden anlaşılmasının mümkün olmadığı söylenebilir. Bunu söylerken, yazılı dilde bir bağlamın olmadığını değil; sözlü dilde bağlamın daha yoğun olduğunu ifade ediyoruz. Elbette yazılı dilde de bir bağlam söz konusudur. Her hangi bir kitabı okurken o kitabın içinde şekillendiği kültürün, geleneklerin, yaşam biçimlerinin bilinmesi gereklidir.

Yazıyla sabit hale getirilen sözler, özel iletişim durumlarından yani bir anlamda bağlamlarından koptukları ve canlı konuşmada söz konusu olan açık düzeltme imkânı da ortadan kalktığı için, yanlış kullanıma ve yanlış anlama riskine açık hale gelir.[62] Muhtevanın içine, çoğu dile getirilemeyen bir sürü şey girer. Fakat bağlamla ilgili bu noktaları hesaba katmadığımız zaman konuşanın sözlerinin kolayca yanlış anlayabiliriz. Gerçekten de anlamın büyük kısmını taşıyabilen bağlam, dışa vurulan kelimelerden çok daha fazla anlam ve önem taşımaktadır.[63] Anlam, öncelikle kelimelerde değil, katılanların ortaklaştıkları geçmiş tecrübelerde ve belli bir zaman ya da mekânda söylenen veya yapılan kimi şeylerin çağrıştırdıklarında yatmaktadır.[64] İki kelimelik bir konudaki sese dayalı farklar, iletişim hakkında çok önemli fakat basit iki noktayı ortaya koymaktadır. Konuşulan söz nasıl söylendiğine bağlı olarak maksat ve yorum itibariyle birçok farklı anlam taşıyabilir ve bir cümlecik veya hatta tek bir kelime, bağlamına ve ifade ediliş biçimine bağlı olarak çok sayıda işlev üstlenebilir.[65] Bazen bir kelime sözün söyleniş ve muhatapların durumuna göre şaşkınlık, kızgınlık, nefret, sevgi vb. anlamlara gelebilir.

Sözelliğe dayanan anlam, her zaman toplumsallaşmış bir anlam taşır. Çoğu zaman, uzamda ve zamanda tanımlanan belirli bir sözcelem durumunu varsayar. Yani sözsellik her zaman dilin bağlamsallaştırılması, bir kullanımı zorunlu kılar ve yazı da bağlamdan arınmış bilgiye ulaşılmasına olanak tanır. Bu durum her zaman bağlamdan arınmış olmasını gerektirmez.[66] İfadeleri anlamanın koşulu, bu ifadelerin, içinde çıktıkları somut bağlamların anlaşılmasıdır. Bir söz-

62 Gadamer, "Metin ve Yorum", s. 299.
63 Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, ss. 159-160.
64 Condon, *age*, s. 159.
65 Condon, *age*, s. 162.
66 Dupont, *Edebiyatın Yaratılışı*, s. 27.

cük bir tümce içindeki, bir tümce bir paragraf içindeki, bir paragraf kitabın içindeki, bir kitap da kendi edebi geleneği içinde anlaşılır.[67] Sözgelimi Fatih Sultan Mehmet veya Endülüslü âlim Şâtıbî gibi birilerini anlamak istiyorsak öncelikli olarak bunları kendi çağlarında bulundukları duruma göre anlamak ve buna göre yorumlamak esastır. Çünkü bu şahsiyetler aynı zamanda kendi kültürel ortamlarıyla temayüz etmişlerdir.

Burada üzerinde durulması gereken konulardan biri de, kelime anlamının sözlü kültürlerde çoğu kez canlı bağlamlardan anlaşılması, yazıdaysa genellikle dilin kendisinde yoğunlaşmasıdır.[68] Çünkü söz dışı unsurlar kelimelerin büyük ölçüde anlaşılmalarına katkıda bulunur. Bu dilsel verilerin tek başına bir işlev gördükleri söylenemez. Dilin ortaya çıktığı kültürel bağlamın da göz önünde bulundurulması, ifadelerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu açıdan Kur'an'ın yaşanan canlı ortamında herhangi bir anlam sorunundan bahsetmek ilk dönem muhataplar bakımından mevcut değilken, yazılı metinle yüzleşen muhataplar açısından birtakım anlama sorunlarının ortaya çıkması, Kur'an hitabının dönüşüm sağlamasından ileri gelmektedir. Çünkü diyalog halindeki öznelerin aynı anda mevcut oluşlarında geçerli olan "anlama" modeli farklılaşarak yerini yazma/okuma ilişkisine bırakmıştır.[69]

Bir zilin çalması kendi başına hiçbir anlam ifade etmez. Fakat belli kabul edilmiş bağlamlarda zilin farklı çağrışımlar yapması muhtemeldir. Teneffüsten sonra çalan zil haydi sınıflara, kapı zilinin çalması kapıda birinin varolduğuna, dersten sonra çalan zil dersin bittiğine, ya da başka kullanımlarında garson lütfen buraya gelin gibi farklı anlamlara gelebilir. Görüldüğü gibi aynı zil, kullanıldığı bağlama göre farklı anlamlara gelebilmektedir. Çünkü çalınan zil veya ses, kabul edilmiş bağlamlarda vuku bulmaktadır.[70] Bize iletişimde bulunma imkânı sağlayan şey, işaretin kendisi değil onun kullanımı konusundaki anlaşmamızdır. Kullandığımız kelime ile cümlelerin belli bağlamları ve bu bağlama göre şekillenen bir tarafı vardır.

67 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri,* s. 68.
68 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür,* s. 128.
69 Ricoeur, "Anlamlı Eylemi", s. 31.
70 Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk,* s. 23.

Sözün tabiî bağlamının tespitinde, söylenen, kendisine söylenen, söylenme sebebi, nerede ve ne zaman söylendiği gibi sorular önemlidir. Bu bahsettiğimiz özelliklerin konuşma esnasında fazla bir anlamı yoktur. Zira söyleyen kişiye ne demek istiyorsun sorusunun sorulma imkânı hala vardır; fakat yazılı bir söylemde bu mümkün değildir. Dolayısıyla anlamın tespit edilemediği durumlarda bu yola başvurmak gerekir. Sözün tabiî bağlamından anlaşılması gereken, ilk muhataplar, sözün ilk işlevi, nerede ne zaman söylendiği gibi unsurlardır. Bu konuda örnek olarak *"…sonunda yaptığını yaptın, sen kâfirlerdensin"*[71] ifadesi verilebilir. Ayette geçen *küfr* kelimesinin anlamını doğru tespit etmek için sözün kim tarafından, kime, ne zaman ve hangi amaçla söylendiği gibi sorular sözün tabiî bağlamını ortaya çıkarmaya dönük sorulardır. Bilindiği gibi Kur'an'da *küfr* kelimesi kullanıldığı bağlama göre inkâr, nimete nankörlük etmek veya herhangi bir şeyi örtmek, gizlemek anlamında kullanılmaktadır. Burada sözü söyleyen Firavun, söylenen kimsenin Hz. Mûsa olduğu dikkate alındığında anlam daha da billurlaşmaktadır. Ayrıca bu söz Firavun'un sarayında ve Hz. Mûsa'nın bir Kıpti'yi öldürmesi gibi nedenlerden dolayı söylenmiş olması, *küfr* kelimesinin inkâr anlamında olmayıp, nimete nankörlük etmek anlamında kullanıldığını gösterir.[72] Yazıyla sabit haline getirilen metinlerin anlaşılabilmesi için belli bir bağlamın içine sokulması gereği hemen hemen bütün metinlerin ortak kaderidir diyebiliriz. Bir metnin anlaşılabilir olması için bir bağlam tahmininin olması gerekmektedir. Özellikle bu bağlam tahmininin kolay bir şey olmadığını ve buna bağlı olarak çeşitli yorum ve anlamlandırmaların ortaya çıkmasının doğal karşılanması gerektiğini söylememiz yerinde olacaktır. Çünkü Kur'an'ın bütün ayetleri için nüzûl sebebini belirlemek ve bir bağlam tespit etmek mümkün değildir. Burada bu yorumu yaparken aslında Kur'an'ın bütün ayetleri için bir sebep aramamızın mantıklı olmadığını belirtmemiz gerekir. Kaldı ki olgusal alan dışındaki bazı ayetlerde bir bağlamın varlığı söz konusu değildir.

Aşağıda alıntısını verdiğimiz örnek anlatım bağlam konusunda bize bir açılım sağlayabilir:

71 Şuarâ, 26/19.
72 Bu konuda bk. Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Kitabevi yay., İstanbul 1998, ss. 23-24; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 397.

> Durakta otobüs bekliyorum ve yanımda dikilen genç adam birden konuşmaya başlıyor: "Alelade yaban ördeğinin adı *histrionicus histrionicus histrionicus*'dur." Buradaki problem dile getirilen sözün anlamıyla ilgili değildir; problem, bunu söylemekle ne yapmış oluyor, sorusunun nasıl cevaplandırılacağı ile ilgilidir. Varsayalım ki, bu sözü öylesine, kendi kendine tekrarlamış olsun; bu durumda bu, bir tür delilik sayılabilir. Bunun dışında, bu failin konuşma edimini anlaşılır kılabilmemiz için aşağıdaki olasılılardan birisinin doğrulanması gerekecektir: beni daha önce kütüphanede karşılaştığı ve kendisine, "Acaba alelade yaban ördeğinin adını biliyor musunuz?" diye soran birisiyle karıştırmış bulunuyor. Veya o an, kendisine, tanımadığı insanlarla konuşarak üzerindeki çekingenliği atmasını öneren psikoterapisti ile yaptığı görüşmeden yeni çıkmış bulunuyor. "İyi de ben ne diyeceğim?" "Elbette hiçbir şey." *Ya da* o önceden kararlaştırılmış buluşma yerinde bekleyen bir Sovyet casusuydu ve o anda kendisini ilişki kuracağı kişiye tanıtacak olan, kötü seçilmiş şifreli sözü söylüyordu. Dikkat edilecek olursa, bu durumların her birinde, konuşma edimi, edimin bir öykü içindeki yeri tespit edilerek anlaşılır kılınıyor.[73]

Burada dikkat edilirse konuşmanın anlaşılabilmesi için bir bağlama yerleştirme, bir bağlam arama kaygısı bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla anlama ve yorumlama etkinliklerinde metinleri bir bağlama yerleştirme veya bir bağlamda anlama, önemli olmaktadır. Buradan hareketle sözlü bir anlatımı kavramak için, göndergelerini anlamak gerekir. Yani bildirinin kim tarafından, nerede ve ne zaman ortaya çıktığı, sözlü bir bildirinin anlaşılması için gerekli olabilir. Okuyucunun elindeki metinden başka hareket noktası olmadığından dolayı, yazar bildirisinin göndergesel dayanaklarını açık seçik belirlemek zorundadır. Tek bir bildiride anlaşılmayan eksik tümceler olabilir ya da duruma göre bildirinin tamamı anlaşılmayabilir. Ancak bir süreç olarak devam eden karşılıklı konuşmada birçok durum konuşma bağlamı içinde anlaşılabilecektir.[74] Yazılı söylemin veya metnin bir özelliği de, kendisini tüm görünür göndermelerden kurtarması, görünmez göndermelere yol açmasıdır.[75] Bu açıdan yazılı metinlerde bulunan birtakım anlam boşluklarını okurun doldurması, bunun üzerinden bir yorum ihtiyacının ortaya çıkması ve söylenenlerden söylenmeyeni çıkarması gerekmektedir. Bu boşlukların temel nedeni ise yazılı metinlerde ortaya çıkan dilin referans alanının değişime uğramasıdır.

73 Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde-Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001, s. 310.
74 Günay, *Metin Bilgisi*, ss. 29-30.
75 Göka, *Önce Söz Vardı*, s. 79.

Metinler ortaya çıkan anlam boşluğunun doldurulması için, okura birtakım ipuçları sunar. Sartre, bu ipuçlarını işaret kazıkları olarak değerlendirir. Bir metnin gereçlerinden olan, tarihsel-toplumsal-kültürel dizgeler, bu ipuçlarından bazılarıdır. Sözgelişi, bir Köroğlu ya da Pir Sultan Abdal şiirini okurken, anlamın yakalanabilmesi büyük ölçüde, bu şiirin hangi tarihsel şartlarda veya hangi sorulara cevap olarak, hangi dilsel gelenekte söylenmiş olduğunun bilinmesine bağlıdır.[76] Aslında metnin ortaya çıktığı ortamdan uzaklaşan kişilerin metnin ortaya çıktığı sosyo-kültürel bağlamı bilmediklerinden dolayı "düşük bağlam okuyucuları" olarak nitelendirilmeleri mümkündür. Bu durumda okuyucu yeni bir bağlam inşâsında bulunmaktadır.[77]

1.3. Kültürel-Genel Bağlamın Bilinmesi

Her dil belli bir kültür ve çevre içinde ortaya çıkmaktadır. Dili, içinden çıktığı kültürden ayırmak neredeyse imkânsızdır. Bundan dolayı anlamın ifade edilebilmesi veya başka bir deyişle, bağlamın bulunabilmesi için hem dilsel olan bağlama, hem de dilsel olmayan bağlama bakılmalı ve buna göre bir anlam ifade edilmelidir.[78] Burada dilsel bağlam derken, dilin ne söylediği veya lafzî anlam anlaşılmalıdır. Bir de dilsel olmayan veya dil ötesi bağlam derken, buna o dilin kültürel anlamda bağlamı diyebiliriz. Kur'an-ı Kerim'e bu açıdan bakılacak olursa dilin ötesindeki kültürel yapının kavranması, konunun anlaşılması açısından önemlidir. Yoksa görünür dil düzeyinde konu tam anlaşılmayabilir. Esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî, nâsih-mensûh gibi ayrımlar, Kur'an'ın tarihle bağlantılı bir söz olduğunu ortaya koymaya çalışır. Tefsir, vahyin tabiî bağlamını tespite yönelen bir çaba olarak görülmüştür. Tefsire ilişkin tanımlarda bunu açıkça görmek mümkündür.[79] Kur'an mesajının öncelikli olarak bir

76 Göktürk, *Sözün Ötesi*, s. 23.

77 İfade İngilizce olarak "low context reader" olarak geçmektedir. Yazar İsa tarafından vaftiz edilen kadın hikâyesini örnek vererek bu olayın sosyal bağlamını bilmediğimizden dolayı hikayenin anlamının ortaya konulamadığını söyler. Bu durumda bağlamın okuyucu tarafından yeniden inşa edildiği belirtilir. Bk. Vernon K. Robbins, "The Rhetorical Full-Turn in Biblical Interpretation: Reconfiguring Rhetorical-Political Analysis", Rhetorical Criticism and the Bible: Essays from the 1998 Florence Conference, ed. S. E. Porter and T. H. Olbricht, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 195, Sheffield Academic Press, 2002, s. 50.

78 Palmer, *Semantik*, s. 155.

79 Zerkeşî'nin Şemsuddîn el-Huveyyî'den (ö. 637/1240) aktardığı tanıma göre; kişinin mütekellimin muradını anlaması ancak ondan işitmesiyle veya ondan işitenden işitmesiyle mümkündür. Kur'an'a gelince onun tefsirinin bilinmesi ise ancak Rasulullah'tan işitmekle mümkün olacağı şeklindedir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 37.

toplumsal/mekânsal ve zamansal ortamının olduğu düşünülürse, bu mesajın kendine özgü bir ilk evreninin olması gerekir. Bu evrende kaçınılmaz taraflar olarak yer alan ve metinden de anlaşılan bir ileti sahibi, bir iletici, bir iletilen ve bir de alıcı vardır. Mesajın yazıldığı dildeki pek çok dilsel unsurların anlamı, mahiyet itibariyle bir toplumsal-kültürel ilk evrenle ilişkilidir.[80] Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi Kur'an'ın üslubu ve ruhu, Arapçadır. *"Apaçık Arapça bir Kur'an…"*[81] ifadesi bu görüşü doğrular. Emin el-Hûli'nin de bahsettiği gibi Kur'an'ın oluşum süreci maddi ve manevi çevreyle bütünleşmiştir. Kur'an'ın toplanması, okunması, yaşanması, ezberlenmesi, ilk muhataplarına hitap etmesi, Hicaz çevresiyle yakından ilgilidir. Bu bakımdan Kur'an'da yer alan veya almayan Hicaz bölgesi dağlarının, çöllerinin –ki bu çöllerin Arapların insanların düşünme ve psikolojik yapısına etkileri büyüktür– ovalarının, bulutlarının, yıldızlarının, sıcak ve soğuk iklim yapısının, onun bitki ve ağaçlarıyla tabiatının bilinmesi gerekir. Manevi çevre diyebileceğimiz Arapların köklü geçmişleri, tarihleri, inanç türleri, sanatları, iş kolları, aile ve kabile yapılanmaları hakkında doğru ve yeterli bilgi birikimine sahip olunması, Kur'an'ın neyi gerçekleştirmeye çalıştığının farkına varılması için dikkate alınmalıdır.[82] Çünkü verilen mesaj, bu sayılan maddi ve manevi çevreyle doğrudan ilgilidir.[*] Dilin belli bir kültür ve çevre içinde ortaya çıkması ve konuşulan dilin kültürel çevreyle yakından ilgili olduğu gerçeği Kur'an dili için de söz konusudur.

80 J. J. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar,* Çevirmenin Önsözünden, ss. 10-11.

81 Zümer, 39/28.

82 Emîn el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar,* çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin, Kitâbiyât, Ankara 2006, s. 47.

* Kur'an mesajında bu sayılan maddi ve manevi çevreye ilişkin birçok unsur bulunmaktadır. Mesela yaz ve kış yolcuğundan bahsedilmesi (Kureyş, 106/1,2), şi'râ yıldızının Rabbinin Allah olduğu (Necm, 53/49), inkâr edenlerin amellerinin çölde susuz kalan ve serabı su sanan kimselere benzetilmesi (Nûr, 24/39), zeytin ve incirden bahsedilmesi (Tîn, 95/1), geçmiş milletlerin tarihlerinden ve yerleşim yerlerinden bahsedilmesi, (Fecr, 89/6,10; A'râf, 7/73), rüzgarın ve yağmurun çeşitli aşamalarından bahsedilmesi (Rûm, 30/46,48), çeşitli deniz ürünlerinden ve denizde yüzen gemilerden bahsetmesi bu görüşün doğruluğunu göstermektedir. Mesela çölün insan ruhu ve psikolojisi üzerinde birtakım etkileri söz konusudur. Hz. Peygamber daha çocukken sütanneye verilmesi ve çöle gönderilmesi, sadece çölün temiz havasını teneffüs etmesi amacını taşımıyordu. Çölde bir insan mekâna hükmettiğinin bilincini taşıyor ve bu sayede zamanın baskısı altından kurtulabiliyordu. Ayrıca çöl hayatı doğal selikanın devam etmesini sağlayan önemli unsurlardandı. En önemli şairler çölde yaşayan birkaç kabileden çıkıyordu. Çünkü konuşulan dil şiir diline benzer özellikler barındırıyordu. Çöl Araplar için "ciğerler için temiz hava, dil için saf Arapça, ruh için özgürlük" demekti. Çölün Arap insanı üzerinde ki etkileri için bk. Martin Lings (Ebûbekir Siraceddin), *Hz. Muhammedin Hayatı,* s. 8

Dolayısıyla konunun daha iyi anlaşılması için kültürel arka planın bilinmesi çok önemlidir. Bu konuda vereceğimiz bazı örnekler, kültürel bağlamın bilinmesinin, Kur'an'ın anlaşılmasında ne kadar gerekli olduğunu göstermektedir.

Sana doğan aydan soruyorlar. De ki "Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir." Evlere arkalarından girmek iyilik değildir. İyilik Allah'tan korkanın iyiliğidir. Evlere kapılarından girin ve Allah'tan korkun ki başarıya eresiniz, umduğunuzu bulasınız.[83]

Bu ayet Arap örf ve adetlerine ait bir uygulamayı bize haber vermektedir. Araplar, ihrama girdikleri vakit gölgelikte oturmazlardı. Evlerine girmek zorunda kalsalar da gölge altından geçmemek için kapıdan girmez, arka duvardan açtıkları bir delikten geçip evin bahçesine girerler ve bu uygulamayı da bir iyilik sayarlardı. Kur'an, iyiliğin böyle şekillerle değil, gönüldeki takva, Allah'a bağlılık şeklinde olacağını belirtmektedir.[84]

Bu ayetlere bakıldığı vakit bize cümle düzeyinde birtakım bilgiler sunulmaktadır. Evlere niçin arkadan girdikleri, böyle bir tutumun benimsenmesinde amaç gibi söz dışı unsurlar eksik kalacak ve muhtemel okurlar bu konuda bazı yorumlarda bulunacaklardır. Dolayısıyla bağlam sözün dışında bulunmaktadır. Sözün daha iyi anlaşılabilmesi için bu söz dışı bağlama ulaşmak gerekmektedir. Şâtıbî'nin de vurguladığı gibi Kur'an'ın anlaşılabilmesi için gerekli olan bilgilerden biri de, Kur'an'ın indiği dönemde varolan söz, fiil ve davranış biçimleriyle ilgili olarak Arap örf ve adetlerinin bilinmesidir.[85] Zaten Kur'an'ı anlama çabalarında esbâb-ı nüzûl rivayetleri, bu söz dışı bağlamın bilinmesi konusunda önemli bir işleve sahiptir. Kur'an-ı Kerim sık sık Arap adet ve uygulamalarından söz etmektedir. İlk muhataplar için anlamda herhangi bir sorun ortaya çıkmamasına rağmen daha sonraki muhataplar için sözün doğal ortamından uzaklaşılması sonucu çeşitli anlam sorunlarının ortaya çıkması söz konusu olmuştur. Dolayısıyla kültürel arka plan ile geleneklerin bilinmesi, Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için önemli olmaktadır. Çünkü sözlü olarak inşâ edilen bir metinde sözün dışında her zaman bir bağlamın varlığı dikkat çekmektedir.

83 Bakara, 2/189.
84 Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. II, ss. 192-195.
85 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. III, s. 314.

Bu konuda başka bir örnek olarak Bakara suresinin 196. ayetini verebiliriz. Ayette Müslümanlara *"Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın."* şeklinde bir hitapta bulunulmuştur. Aslında ifadenin "hac ve umre yapınız" şeklinde olması gerekirken böyle bir hitabın geçmesi Arapların zihninde daha önceden bu konuda bir uzlaşının olduğunu gösterir. Şâtıbî bu konuda Arap örf ve geleneklerin bilinmesinden söz ederek buradaki emrin haccın tamamlanmasına yönelik olduğunu, haccın esasına dönük olmadığını, bunun sebebini de, Arapların haccı İslam'dan önce yerine getirdiklerini, yerine getirirken bazı şiârlarını değiştirdiklerini, bazılarını ise eksik yapmaları olarak gösterir. Bilindiği gibi Araplar daha İslam'dan önce de hac ve umre yapıyorlardı. Fakat onlar haccın bazı gereklerini uygulamayıp değiştirmişlerdi. Bazılarını ise eksik yapıyorlardı. Arafatta vakfe gibi bazı rükûnlarını değiştirmişlerdi. Bu yüzden ayette ki emir, "hac ve umre yapın" değilde, "hac ve umreyi tamamlayın" şeklinde gelmiştir.[86] Dolayısıyla ilk hitap çevresinde Allah'ın bu emri verirken hitaba muhatap olanların bilgisi dâhilinde olan bir konudan bahsedilmektedir. Fakat olayın veya sözün tamamı yazılı bir metinle yüzleşen muhataplar açısından açıklanmamıştır. Bu yüzden sözlü bir hitabın yazıya geçirilmesi durumunda olayın olay olarak bizzat kendisi değil sadece resmi sunulabilmektedir.

"Şüphesiz Safâ ile Merve Allah'ın nişanelerindendir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve onları tavaf ederse bunda bir günah yoktur."[87] Bilindiği gibi Safâ ve Merve Kâbe'nin doğu tarafında bulunan iki kayalık tepeye verilen isimdir. Bu iki tepe arasında gidip-gelme demek olan sa'y, İbrahim peygamberden bu yana uygulanagelen bir gelenek olarak devam ettirilmiştir. Safâ ve Merve, Allah'ın emri ile Hz. İbrahim, oğlu İsmail ve Hacer'i burada bırakarak çaresizlikten Hacer'in sağa-sola gidip gelmesini sembolize eden bir yer olarak bilinmektedir. Ayrıca câhiliye döneminde Safâ ve Merve tepelerinde müşriklere ait putlar bulunur, onlar putlara ta'zim olsun kabilinden iki tepe arasını sa'y ederlerdi. Müslümanlar, müşriklerin bu uygulamalarından dolayı Safâ ve Merve arasında sa'y etmeyi uygun bulmayarak bu konuda çekimser davranmışlardır. Hatta Ensar'dan bir grup, iki kaya arasında sa'y yapmanın câ-

86 Şâtıbî, *age,* c. III, s. 314. Haccı ve umreyi usulüne ve sünnetlerine göre tamamlayın denilmektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyan,* c. II, s. 212; İbn Kesir, *age,* c. I, ss. 201-202.
87 Bakara, 2/158.

hiliye döneminden kalma bir uygulama olduğunu söyleyerek bunu kerih görmüşlerdir. Ayetin söz konusu bu olay üzerine indiği rivayet olunmuştur.[88] Görüldüğü gibi sadece cümle düzeyinde anlaşılmaya çalışılması, ayetin anlamını tam olarak yansıtmamaktadır.

Necm suresinin 49. ayetinde "*Şi'râ yıldızının Rabbi O'dur.*" şeklinde bir ifade geçmektedir. Aslında diğerleri arasında bu yıldızın ayrıca zikredilmesi, câhiliye döneminde bazı Arapların ona tapınmış olmalarıyla yakından ilgilidir.[89] Bu yıldıza tapınanlar ise Huzâa kabilesi idi. Bunu ilk kez Ebû Kebse adında birisi başlatmıştır.

"Rabbimiz eğer unutacak veya yanılacak olursak bizi sorgulama!"[90] Bu ayet şayet yüzeysel anlamda okunacak olursa, farklı yorumlar ve anlamlar ortaya çıkacaktır. Aslında ayetin genelinden hangi konudan veya durumdan bahsedildiği açık değildir. Ebû Yûsuf'tan nakledildiğine göre bu ayet şirk hakkında nazil olmuştur. Araplar küfürden henüz yeni çıkmış idiler ve eski alışkanlıklarından dolayı bazen küfür gerektirecek sözler söylüyorlardı. Allah zor (ikrah) durumda kalan kimsenin küfür kelimesini söylemesini ma'zur görmüş ve affettmiştir. Ebû Yûsuf bu konuda şöyle demiştir: "Bu şirk hakkındadır; talak, köle azadı ve alış-veriş üzerine yapılan yeminlerle ilgili değildir. Çünkü bu yeminler onların zamanlarında yoktu."[91]

Görüldüğü gibi ayetin hangi bağlamda, hangi amaçlarla söylendiği önem kazanmaktadır. Yazılı metinle karşı karşıya gelen bizler, ayetlerin vürûd sebeplerini, inzal sürecinde cari olan örf ve adetleri bilmeden bu ayetleri anlamamız mümkün değildir. Anlasak bile ayetin gerisinde duran anlamı yakalamamız bir ölçüde zorlaşacaktır.

88 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. II, s. 50; Suyûtî, *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbı'n-nüzûl*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 1994, s. 18; İbn Kesir, *age*, c. I, s. 173.

89 Taberî, *age*, c. XI, s. 537.

90 Bakara, 2/286.

91 Şâtıbî, *age*, c. III, ss. 314-315; Şâtıbî'nin *"Yukarılarında olan Rablerinden korkarlar."* (Nahl, 16/50) ve *"Gökte olanın sizi yerin dibine geçirmesinden güvende misiniz?"* (Mülk, 67/16) ayetleriyle ilgili yapmış olduğu yorumda özetle şöyle demektedir. Onlar her ne kadar bir ve hak olan Allah'ın uluhiyyetini kabul ediyorlarsa da ayrıca onlar yeryüzünde bulunan tanrılarda ediniyorlardı. Bu ayette yukarıda olanın belirlenip tayin edilmesi; yerde olanın ise geçersiz olduğunu olumsuzlamak için gelmiştir. Bu ayetlerin ise Arapların yeryüzünde ilah edinmeleriyle ilgili adetlerinden dolayı geldiğini vurgulamıştır. Aynı eser, c. III, s. 315. Şâtıbî ayrıca hadisler için de sebeb-i nüzûlu bilmenin önemine değinerek bunların anlaşılabilmesi için mutlaka vürûd sebeplerinin bilinmesi gereğine işaret ederek Kur'an'la sünnetin bu konuda müşterek olduğunu vurgular. Örnekler için bk. Aynı eser, c. III, s. 315.

Ertelemek (nesîu), küfürde daha ileri gitmektir. İnkâr edenler, onunla saptırılır. Allah'ın haram kıldığı ayların sayısına uygun getirip böylece Allah'ın haram kıldığını helal kılmak için haram ayı bir yıl helal, bir yıl haram sayıyorlar. Onların bu çirkin işleri, kendilerine süslenip güzel gösterildi. Allah inkârcı topuluğunu doğru yola koymaz.[92]

Yazılı bir metinle karşı karşıya gelen biz muhataplar, sadece "unutmak" veya "ertelemek" anlamına gelen kelime ve haram ayların değiştirilmesi gibi uygulamalardan haberdar olmaktayız. Fakat bunun mahiyeti hakkında metin düzeyinde detaylı bir bilgiye sahip olduğumuz söylenemez. İbn Hişam'ın vermiş olduğu bilgilere göre câhiliye döneminde Araplar, ayları erteleyerek haram olan aylardan birini helal yaparlar ve bunun yerine helal aylardan birini haram kılarlardı. Haram kılınan ayı da te'hir ederlerdi. Kısacası helal ve haram ayların yerlerini kendilerince değiştirirlerdi.

Bilindiği gibi haram aylarda saldırı yapmak büyük günah sayılır ve kabileler, saldırı yapanları kötü sayarlardı. Araplar böyle yapmakla diğer kabilelere karşı saldırı ve intikam için fırsat elde etmiş olurlardı. Ayetin bu uygulama üzere nâzil olduğu rivayet edilmektedir.[93] Diğer bir uygulama şekli ise Hac vaktinin değiştirilmesi şeklinde yapılan nesîdir. Yani kameri ayların şemsi aylara uyarlanmasıdır. Kameri yılda 354 gün, güneş yılında ise 365 gün vardır. Buna göre kameri yıla göre hac ibadetinde bulunmak her sene hac mevsiminin onbir gün önce yapılmasını gerektiriyordu. Günümüzde olduğu gibi hac ibadeti senenin her mevsime tekabül edebiliyordu. Mekkeliler bundan dolayı haccın her sene aynı mevsimde –baharda– yapılmasını istiyorlar ve bunun içinde "nesî" yöntemine başvuruyorlardı.[94] Bu kelimenin altında yatan anlam, ancak o kültürel bağlamda anlaşıla-

92 Tevbe, 9/37. Aynı surenin 36. ayetinde Allah katında ayların oniki olduğu bunlardan ise dördünün haram aylar olduğu bildirilmektedir. Tarihî verilerden öğrendiğimize göre bu aylar câhiliye döneminde ta'zim edilerek savaş yapılmayan aylar olarak zaten bilinmektedir. Bu aylar ise Recep, Zilkade, Zilhicce ve Muharrem aylarına tekabül etmektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. II ,s. 364. Araplar tarafından bilinen bir durum sadece "bu aylardan dördü haram" şeklinde nitelenerek anlatılmıştır.

93 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, c. I, ss. 43-44; Bu konuda bk. Abdurrazzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'an*, c. II, ss. 275-276.

94 İki takvim yılı arasında onbir günlük bir farkın olmasından dolayı her üç senede Mekkeliler bir onüçüncü ay ilave ediyorlardı. İlave ettikten sonra üç günlük bir fark kalıyordu. Bu üç günlük fark ise on seneden sonra bir ay ediyordu. Bunun için seneye bir ay daha ilave ediyorlardı. Araplar bu uygulamayı aynı zamanda birtakım ekonomik nedenlerden dolayı yapıyorlardı. Bk. Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s. 179.

bilen, muhatapları açısından belli bir anlamı olan kelimedir. Muhatapların bilgisi dâhilinde olan bu uygulamadan, detaylı olarak değil, özlü bir şekilde bahsedilmektedir. Bizim açımızdan bu ayetin daha iyi anlaşılabilmesi için tarihî birtakım bilgilere ihtiyacımızın olması doğaldır. Dolayısıyla yazıya geçirilen sözlerin kültürel bağlamları olmaksızın anlaşılması bir ölçüde zorlaşmaktadır.

> *Ey İnsanlar! Allah'a ortak koşanlar, kuşkusuz, pistirler. O halde, bu yıldan sonra, Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar! Eğer yoksul düşmekten korkacak olursanız, bilin ki Allah dilerse lütfuyla sizi zenginleştirecektir; çünkü O, çok iyi bilendir.*[95]

Aslında ifade edilmek istenen, müşriklerin Mekke'de yaşamalarından ve Mescid-i Harâm'ı ziyaretlerinin engellenmesinden dolayı ticaret gelirlerinin azalacağından ve fakir düşmelerinden endişe duyan Müslümanların kaygılarını dile getirmektedir. Bu bilgilerden haberi olmayan bir kişinin, yorumunda birtakım anlam boşluklarının olması doğaldır. Dolayısıyla müşriklerin Mescid-i Harâm'a yaklaşmamasıyla Müslümanların fakir düşmeleri arasındaki ilişkiyi, bu konudaki rivayetler olmaksızın anlamak zorlaşacaktır. Fakat ayetin tabiî bağlamında bir anlam sorunundan bahsetmek tarihî rivayetlerle çelişen bir durumdur.

Kureyş suresinin 1-2. ayetlerinde Kureyş'in kışın ve yazın yolculuğa ısındırılıp alıştırılmasından bahsedilmektedir.[96] Ayette kışın ve yazın nereye yolculuk yapıldığı, hangi amaçlarla yolculuk yapıldığı ve ayetin devamında Kureyş'in korkudan emin kılındıkları belirtilmesine rağmen ne türden bir korku olduğu anlatılmamıştır. Bilindiği gibi Kureyş'in büyük çoğunluğu ticaretle uğraşırdı. Ticaretle uğraşmalarından dolayı sık sık seyahat yapmaları ve diğer bölgelerle irtibat halinde olmaları gerekiyordu. Bu sebepten dolayı genellikle yazın Şam, kışın ise Yemen'e seyahat yapıyorlardı. Yemene kışın seyahat yapmaları ise Şam bölgesinin soğuk olmasından ileri geliyordu. Ayetin devamında Kureyş'in korkudan emin kılınmasından bahsedilmektedir. Bu ayetin, cümle düzeyinde anlaşılması zorlaşmaktadır. Ayetin anlaşılabilmesi için Kureyş'in diğer kabileler karşısındaki konumu-

95 Tevbe, 9/28.
96 Ayet meâlen şöyledir: *"Kureyş'i ısındırıp alıştırdığı; onları kışın ve yazın yaptıkları yolculuğa ısındırıp alıştırdığı için, Kureyş de, kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve onları korkudan emin kılan bu evin rabbine kulluk etsin."* Kureyş, 106/1-4.

nun anlaşılması önem kazanmaktadır. Bilindiği gibi Kureyş'in tarihten gelen birtakım özellikleri vardır. Bu özelliklerden biri, Kâbe gibi önemli bir yere sahip olmalarıdır. Kâbe'ye sahip olmak, onlara bir güvenlik ve diğer kabilelere karşı bir üstünlük sağlıyordu. Arap kabileleri arasında yağmacılık, ticaret kervanına saldırmak gibi birtakım çekişmelerden dolayı güvenlik sağlanamıyor ve genel bir korkunun varlığı hissediliyordu. Kureyş bunu fırsat bilerek böyle bir durumda biz "Allah'ın haremindeniz" derlerdi.[97] Hatta câhiliye döneminde Kureyş'ten hiç kimse saldırıya maruz kalmıyor, güvenli bir şekilde yaz ve kış ticaret amaçlı dolaşıyorlardı. Fakat Kureyş'in dışında kalan Arap kabileleri için durum aynı değildi. Onlar genellikle saldırıya ve yağmaya maruz kalırlardı. Bu konuda gelen bazı rivayetlere göre Kureyş kabilesinden birisi, diğer herhangi bir Arap boyunda alıkonulması halinde o kimse için "haram ehlinden" denilmesi, serbest bırakılmasını ve malına dokunulmamasını sağlıyordu.[98]

Yukarıda ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere, söz'ün yazıyla sabitlik kazanması, bize olayın tamamını vermemektedir. Ricoeur'un deyimiyle söz'ün yazıya geçirilmesi olayın bizzat olay olarak kendisini değil sadece resmini sunabilmektedir. Bu açıdan Kur'an'ın anlaşılmasında söz dışılık ve kültürel bağlamın bilinmesi daha bir önem kazanmaktadır. Karşılıklı konuşma ve diyalog ortamında anlam, içinde yaşanılan sosyo-kültürel, tarihsel, birtakım coğrafi bağlamlara yerleşik olduğu düşünülürse, bu açıdan anlam ayrılmaz bir biçimde tarihsel, kültürel ve kurumsal çevreyle bağlantılıdır.[99]

Bunun yanı sıra Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için bazı coğrafi ve iklim özelliklerinin bilinmesi de önem kazanmaktadır. Mesela Nahl suresinin 81.ayetinde Araplara hitaben *"Sizi sıcağa karşı koruyan elbiseler bahşettik."* şeklindeki ayetler, o kültürel durumla yakından ilişkilidir. Çünkü Arapların zihninde elbisenin sıcaktan koruduğuna dair bir algının bulunması ve iklimin sıcak olması, bu gibi ifadelere

97 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XII, s. 704; İbn Atiyye el-Endulusî (ö. 546/1152), *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri kitâbi'l-azîz*, tahk. Abdusselâm Abdu'ş-Şâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001, c. V, s. 525.

98 Bu konuda bk. Taberî, *age*, c. XII, ss. 702-704. Gelen bazı rivayetlere göre korkudan emin kılınmaları cüzzam hastalığına bağlanmaktadır. Ayrıca benzer yorumlar için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, c. XVI, s. 110.

99 Üzeyir Ok, "Kur'an Okumanın Meta-Linguistik Yapısı", *İslamiyât*, cilt 6, sayı 4, 2003, s. 155.

zemin hazırlamıştır. Böylesi bir ifadenin nispeten daha soğuk bölgelerde yaşayan insanlar açısından fazla bir anlamı olmayacak; belki de onlar bu ifade biçimine şaşıracaklardır. Aslında insanların zihninde sıcak-soğuk gibi karşıtlığın bulunmasına rağmen sadece sıcağın zikredilmesi Araplar için sıcaktan korunmanın daha önemli olmasından kaynaklanmaktadır.[100] Buna benzer bir anlatım, Nur suresinin 58. ayetinde de geçmektedir. Bu ayette köle ve buluğa ermemiş kimselerin günde üç defa; sabah namazından önce, öğleyin elbiselerin çıkarıldığı vakit, yatsı namazından sonra odalara izin alarak girmeleri istenmektedir. Bu üç vakit o dönem insanları için soyunup dökünme vakti olarak dile getirilmektedir.[101] Şüphesiz bu ayetin, insanların dinlenme ve yatma vakitlerine tekabül ettiği aşikârdır. Fakat "öğleyin elbiselerin çıkarılması" bize Araplarda devam edegelen bir uygulamayı haber vermektedir. Bilindiği gibi Araplar sıcak iklim koşullarından dolayı öğle vakti çalışmazlar, evlerinde dinlenirlerdi. Bunun diğer bir ismi ise yaygın olarak kullanılan "kaylûle" yani öğle uykusudur. Ayet buna göndermede bulunmakta; fakat mahiyeti hakkında bize fazla bilgi sunmamaktadır. Diğer yandan bu ayet Arapların yapı malzemeleri ve evlerinin mimari durumlarına ilişkin bazı bilgiler içermektedir. Iraklı bir grup Müslümanın, İbn Abbas'a gelerek daha önce amel edilmesi konusunda emredildiğimiz fakat şu anda kimsenin amel etmediği bu ayet hakkında görüşünüz nedir? soruları üzerine İbn Abbas şu cevabı verir: Bir zamanlar insanların evlerinde dışarıdan gelenlerin girmelerini engelleyecek örtü, paravan, kilit ve kapı gibi engeller yoktu. Öyle ki insan karısıyla beraberken çocuğu, kölesi ve yetimi aniden içeri girebiliyordu. Bundan dolayı Allah bu avret vakitlerinde izin alınarak içeri girilmesini emretti. Başka rivayetlerde İbn Abbas, bu ayetin hükmünün ortadan kaldırıldığını söylemiş ve daha sonraki dönemlerde bu ayetle amel eden hiç kimseyi görmediğini ifade etmiştir.[102]

Mâide suresinin 103. ayetinde Allah'ın, ne "*Bahîre*" ne *"Sâibe"* ne *"Vasîle"* ne de *"Hâm"* diye bir şeyi meşru kılmadığı, inkar edenlerin

100 Kâdî Nâsıruddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dersaâdet, ts., c. II, s. 553.

101 Nûr, 24/58.

102 Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1988, c. III, s. 414; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'an,* c. XII, s. 302; Bu konuda bazı rivayetler için bk. Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, c. X ,ss. 379-381.

Allah'a karşı yalan uydurdukları dile getirilmektedir.[103] Aslında ayette zikredilen isimler, câhiliye döneminde putperest Arapların kendi ilahlarına kurban ettikleri veya onlar adına salıverilen hayvanlara verilen isimdir. Dişi bir deve beş kere doğurur ve beşincisi erkek olursa kulağını yararlar ve salıverirlerdi. Bu deveyi ne sağarlar ne de binerlerdi. Buna Araplar bahîre derlerdi. Saîbe ise, bir kimsenin seferden döndüğünde veya hastalıktan kurtulduğu zaman bahîre yapmayı dilediği deve için kullanılmaktadır. Bu deve de aynı bahîre gibi salınıverilir ve ondan faydalanmak ise haram sayılırdı. Câhiliye Arapları koyun dişi doğurduğu zaman bunu kendilerine saklar, erkek doğurduğunda ise putlarına kurban ederlerdi. Koyunun ikiz doğurması durumunda "Kardeşine kavuştu." diyerek, erkek olanı ilahlarına kurban etmeyip ikisini beraber vasîle adıyla salıverirlerdi. On nesil deveyi dölleyen deve için ise hâm kelimesi kullanılmaktaydı. Bu deve için "Onun sırtı yasaklandı." derler ve bundan dolayı bu devenin üzerine yük vurulmaz ve binilmezdi. Ayrıca otlaklardan ve sulardan men edilmezdi.[104] Kısacası bu ayet, câhiliye döneminde Allah'ın haram kılmadığı bazı hayvanların, birtakım uygulamalarla haram kılınmasından bahsetmektedir. Burada görüldüğü gibi ayetin cümle düzeyinde kalınarak, yazılı metnin arkasındaki sözün veya kültürel durumun bilinmemesi durumunda, ayetin anlaşılması zorlaşacaktır. Yukarıda bahsettiğimiz kültürel-genel bağlamdan başka Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi için tikel diyebileceğimiz Peygamber veya diğer bazı şahısların özel durumlarını tasvir eden durumların bilinmesi de önem kazanmaktadır.

Konuyla ilgili başka bir örnek olarak, A'râf suresinin 31. ve 32. ayetleri verilebilir. Bu ayetler kısaca, insanlardan her mescide girişlerinde zinetlerinin alınması ile yeme içmeleri ve israf etmemeleri konusunda birtakım uyarılar içermektedir. Allah'ın kulları için yarattığı zineti ve temiz rızkı kimin haram kılabileceği şeklinde ifadelerle ayetler devam etmektedir. Bu ayetlerin sebeb-i nüzûluna ilişkin birçok rivayet vardır. Bu rivayetlere göre İslam öncesi Arap kabileleri yarı çıplak vaziyette erkekler gündüz, kadınlar ise gece vakti Kâbe'yi tavaf ederlerdi. İhramlı oldukları zaman yağlı et yemezler ve bunu perhiz olarak kabul ederledi. Ayet bazı Müslümanların câhiliye Arap-

103 Mâide, 5/103.
104 Çeşitli rivayetler ve yorumlar için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. V, ss. 87-93; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 670; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 348.

ların yaptıkları bu davranışları Allah'a daha yakın olabilmek için devam ettirmek istemeleri üzerine nazil olmuştur.[105] İbn İshak'ın (ö. 151/769) vermiş olduğu bilgilere göre Kureyşliler, Mekke dışından gelen Araplara elbise ve yiyecekleriyle tavaf yapmalarını yasaklamışlardı. Bunu üzerine insanlar Kureyş'ten elbise ve yiyecek almak zorunda kalıyorlardı [el-hums]. Buna gücü yetmeyen fakir insanlar ise Kâbe'yi çıplak vaziyette tavaf ediyorlardı. Kureyşliler bunu yaparken birtakım ekonomik ve kendilerinin diğer insanlardan üstün oldukları gerekçesine dayanıyorlardı. Kureyş'in diğer insanlara koymuş olduğu bu haksız uygulama, İslam'ın gelmesiyle birlikte kaldırmıştır.[106] Günümüzde genel olarak kabul edilen görüşe göre bu ayet, güzel elbiselerle namaz kılmak, câmi'ye gelirken güzel koku sürünmek, yeme ve içmede savurganlığa kaçmamak vb. tavsiyeleri barındırmaktadır. Fakat ayetin sebeb-i nüzûlu başka bir duruma işaret etmektedir.[107] Ayrıca ayetin sebeb-i nüzûlu ve bağlamı konusunda yeterli bilgiye sahip olunmaması durumunda yapılacak çevirilerde de bazı hatalar söz konusu olacaktır.[108] Ayetin bağlama uygun çevirisi, görebildiğim kadarıyla Salih Akdemir tarafından yapılmıştır.[109]

Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bakara suresinin 104. ayetinde *"Ey iman edenler! "râinâ" demeyin, "unzurnâ" deyin. (Söylenenleri) dinleyin. Kâfirler için elem verici bir azap vardır."* ifadesi geçmektedir. Ayetin anlamı, daha sonra gelen muhataplar açısından

105 Taberî, *age,* c. V,ss. 469-73. Ferrâ, *Meâni'l-kur'an,* c. I, s. 377.

106 İbn İshâk, *Sîretü ibn ishâk,* s. 90.

107 Bu ayet hakkında daha geniş değerlendirmeler ve tarihî süreçte algılanışı ile ilgili olarak bk. Koç, "Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak Kur'an Metni: 7. A'râf Suresinin 31-32 Ayetleri", *İslâmiyât,* cilt 7, sayı 1, Ankara 2004, ss. 113-124. Mesela Peygamberimizin torunu Hz. Hasen şık bir kıyafetle, güzel kokular içinde namaz kılmasını A'râf suresinin 31.ayetine dayandırmıştır. Kendisine niçin en iyi ve en güzel elbiseyle namaz kılması sorulduğu vakit "Allah güzeldir, güzelliği sever, bu sebepten dolayı Rabbim için süsleniyorum, giyiniyorum." şeklinde bir cevapla karşılık vermiştir. Bk. Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd es-Selemî es-Semerkandî el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-ayyâşî,* Müessetu'l-A'lemi li'l-Matbu'ât, Beyrût 1991, c. II, s. 18.

108 Çevirilerde *"Her mescide gidişinizde süslü, güzel giysilerinizi alın."* veya *"Güzel ve temiz giyinin."* şeklinde bir ifade biçimi kullanılmaktadır. Bk. Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali,* Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli,* DİB Yay., Ankara 2001.

109 *"Ey Âdemoğulları! İbadet etmek üzere (Kâbe'ye) her girişinizde, [oraya çıplak olarak girmeyin], elbiselerinizi giyin; yiyeceklerinizi yiyin ve içeceklerinizi de için; ama sakın [Allahın size helal kıldığı yiyecekleri yasaklama konusunda] aşırılığa kaçmayın; çünkü O, aşırılığa kaçanları sevmez. O halde deki: "Allah'ın kulları için yarattığı elbiseyi, temiz ve güzel rızıkları yasaklayan kimdir?"* Bk. Akdemir, *Son Çağrı Kur'an.*

kapalı görünmektedir. "Bizi gözet!" veya "Bize bak!" ifadelerin neye tekabül ettiği konusu yoruma açık bir ifadedir. Ne var ki aynı şeyi ilk muhataplar için söylemek mümkün değildir. Ayetin anlamı ise tarihsel ve kültürel bir duruma tekabül etmektedir. Rivayetlere göre Peygamber, Müslümanlara açıklamalarda bulunduğu zaman bazıları ayetleri daha iyi anlayabilmek için "Ey Allah'ın Rasulü bizi gözet!" derlerdi. Bununla, bizi gözet, acele etme, onu anlayalım ve ezberleyelim demek isterlerdi. O zamanlar Yahudiler, kendi aralarında birbirlerine küfretmek ve alay etmek için İbranice ve Süryanice "raîna" kelimesini kullanırlardı. Bu kelime ise İbranice ve Süryani dillerinde "dinle a dinlemeyesi, dinle a sözü dinlenmez herif" gibi alay ve hakaret anlamı taşıyordu. Müslümanların Hz. Peygamber'e, bu ayette geçen "Bizi gözet!" kelimesiyle hitapta bulunmasını fırsat bilen bazı Yahudiler Peygamber için ağızlarını bükerek ve hakaret amacıyla "raîna" demeye başlamışlardı. Bunu duyan Sa'd b. Muaz, Yahudilere "Ey Allah'ın düşmanları lanet olsun size, birinizin Rasulullaha karşı böyle sözler söylediğini duyarsam boynunu vururum." demiş, onlarda bunun üzerine "Siz böyle söylemiyor musunuz?" şeklinde bir cevap vermişlerdi. Ayetin devamında ise "Bize süre ver ki ezberleyelim." anlamına gelen *unzurna* kelimesinin söylenmesi istenmektedir.[110] Görüldüğü gibi ayette anlatılan durum, tamaman Yahudi ve Müslümanlar arasında mevcut olan kültürel ve dilsel bir karşıtlığa dayanmaktadır.

Sonuç olarak Kur'an'ın bir "söz" ve "yaşanan" bir kelam olması demek; onun belli bir kültür, tarih ve çevre içinde ortaya çıkmış olması anlamlarına gelir. Kur'an'ın anlaşılmasında bu özelliğin dikkate alınması, yorumlarının daha sahih ve yerinde olmasına katkı sağlar.

1.4. Anlamın Bir-Şimdi İçinde Gerçekleşmesi

Sözlü dil kullanımlarında karşılıklı muhatapların varolması ve konuşmanın büyük ölçüde bir diyalog biçiminde devam etmesi, fazla bir anlam sorununa yol açmaz. Muhataplar açısından anlaşılmayan ifade biçimleri olsa bile karşılıklı süren konuşma ortamlarında anlamda kapalı olan yerlerin açıklanması söz konusudur. Sözlü dil kullanımında iletişim büyük ölçüde yüz-yüze gerçekleşmesinden dolayı anlamın oluşması ve mesajın anlaşılması, iletişim esnasında olan bir şeydir.

110 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* c. I, s. 174; Yazır, *Hak Dini,* c. I, s. 375; Suyûtî, *Lubâbu'n-nukûl,* ss. 11-12.

Anlam bir anlamda "bir şimdi" *now-present* içinde gerçekleşir. Çünkü sözlü dilde konuşan kişi konuşma durumuna dâhil olduğu için burada mesajın geriye, onu söyleyen kişiye işaret edebilirliği bir doğrudanlık karakteri taşımaktadır. Burada konuşan kişi "şurada oluş" anlamında "oradadır" ve varolmaktadır. Bu durumda konuşanın kişisel niyeti ile sözlü mesajın anlamı birbiriyle örtüşmektedir ve konuşanın neyi kastettiğini anlamak ile onun sözlü mesajının anlamını kavramak aynı şey olmaktadır.[111] Vahiy, hayatın içinden ve yaşanan olaylar hakkında olmasından ötürü, anlamının belirgin olmasından söz edebiliriz. Anlamada güçlük çekenlere Peygamber zaten açıklama yapmaktaydı. Vahyin bizzat hayatla içiçe olması bir anlam sorununun ortaya çıkmasını engellemiştir. Çünkü olay esnasında veya herhangi bir durum karşısında Allah'ın tarihe müdahalesi söz konusu olmaktaydı. Bu durumda zaten gelen vahiylerin yaşayanların hayatlarıyla birebir uyumundan bahsedebiliriz. Burada yeri gelmişken çarpıcı bir örnek olarak Nisa suresinin 58. ayetini verebiliriz. Ayet mealen emanetlerin ehline verilmesinden bahsetmektedir. Ayetin sebeb-i nüzûlüne ilişkin rivayet şöyledir: Hz. Peygamber Mekke'yi fethettiği zaman Osman b. Talha'yı yanına çağırarak bana anahtarı göster buyurdu. Anahtarı vermek için elini uzatınca İbn Abbas "Anam babam sana feda olsun sikaye [hacılara su verme] göreviyle birlikte bu görevi de bana ver dedi." Bunu duyan Osman b. Talha da Peygamber'e anahtarı vermekten kaçındı. Peygamberimiz de, "Osman anahtarı ver." diye buyurdu. O da bunun üzerine "Allah'ın emanetini al." dedi. Peygamber anahtarı aldıktan sonra Kâbe'yi açtı ve tavaf etti. Ayetin, anahtarın Osmana geri verilmesi konusunda indiği rivayet olunmuştur.[112] Görüldüğü gibi burada muhataplar açısından anlam konusunda bir sorun yoktur. Anlam o anda gerçekleşen bir olaya tekabül etmektedir.

Kelimelerin metin içinde kullanımı ile sözlü söylemdeki kullanımı oldukça farklıdır. Her ne kadar sesle ilintili ve seslerle ilişkilendirilmediği sürece anlamsız olsa da, yazılı kelime, ağızdan çıkan kelimenin doğduğu, daha geniş ve zengin bağlamdan soyutlanmıştır. Bu bağlamda Kur'an'ın sonraki muhatapları bu geniş ve zengin bağlamdan uzak bir şekilde sadece Kur'an'ın yazılı sözce durumuyla karşı

111 Ricoeur, *Interpretation Theory*, s. 29.
112 Suyûtî, *Lubâbu'n-nukûl*, ss. 20-21.

karşıya geleceklerdir. Doğal olarak olayların detayından daha çok, bağlamın dışarıda olduğu bir metinle karşılacaklardır. Esbâb-ı nüzûl gibi disiplinler, aslında söz dışı bağlamla ilgili bilgiler sunan ve olayın tabiî bağlamını yakalamaya çalışan disiplinler olarak önemli bir işleve sahiptir. Kelimeler, doğal ve sesli ortamında gerçek ve var olan bir şimdinin parçasıdır. Sözlü kelimeler, yaşayan bir insan tarafından kendisi gibi gerçek, yaşayan bir insana, belli bir zamanda söylenir. Söylenirken aynı zamanda sözün ötesinde başka şeylerin imâ edilmesi de söz konusu olabilir. Dolayısıyla söylenen söz, her zaman sözel olmaktan öte özellikler taşıyan bir mahiyettedir.[113]

Sözlü kültürlerde dil üzerinde teorik anlamda bir düşüncenin veya sözlük gibi başvurulacak bir kaynağın olmamasından dolayı anlam uyuşmazlığı pek fazla söz konusu olmamaktadır. Bu kültürlerde kelimelerin, kullanıldıkları gerçek hayat ortamıyla derhal kenetlenmesi söz konusudur. Başka bir deyişle kelimelerin anlamı, konuşma esnasında belirginleşip muhataplar tarafından tasdik olunur. Bu açıdan sözlü zihin üzerine şekillenen ve hayatları büyük ölçüde bu kültür içinde gelişen toplumlar, tanımlarla fazla uğraşmaz.[114] Konuşulan dilin göndergeleri belirgin olmasından dolayı fazla bir açıklama yapmaya gerek kalmaz. Dolayısıyla sözlü anlatım için doğrudan iletişimden bahsedebiliriz.[115] Çünkü bu kültürlerde kelimeler, anlamlarını kullanıldıkları gerçek yaşam ortamından alırlar. Bu da sözlüklerdeki gibi başka kelimelerle değil, el kol hareketleri, ses tonunun değişmesi, yüz ifadesi ve gerçek sözün söylendiği anı saran bütün insani varoluşsal ortamla belirlenir. Kelimelerin o anda kullanıldığı anlam, geçmiş kullanımlar tarafından şekillenmiş olsa da, kelimelerin anlamı hep şimdiki zamandan çıkar.[116]

Sonuç olarak Paul Ricoeur'un da belirttiği gibi konuşan kişinin öznel niyeti ile söylemin anlamı birbiriyle örtüşür. Konuşan kimsenin ne dediğini anlamak ile söyleminin anlamını anlamak aynı şeydir. İngilizcede bu ne demek (to mean) olan belirsizlik durumunu diyalojik durumlarda bu örtüşmeyi doğrular.[117] Sözlü söylemde söylemin konuşan

113 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 122.
114 Ong, *age*, s .63.
115 Günay, *Metin Bilgisi*, s. 28.
116 Ong, *age*, ss. 63-64.
117 Ricoeur, *Interpretation Theory*, s. 29.

özneye yaptığı bu gönderme bir şimdi-buradalık özelliği gösterir. Konuşanın öznel niyetiyle söylenen sözün anlamı örtüşür. Konuşmacının ne demek istediği ile söyleminin ne anlama geldiğini anlamak aynı şey olur. Ne demek istiyorsun? (what do you mean?) sorusuyla bu ne demek? (what does that mean) neredeyse aynı anlamlara gelmektedir.[118] Sözlü kültür ve buna bağlı olarak sözlü dil kullanımlarında, konuşmanın bir süreç içerisinde devam etmesi, karşılıklı soru-cevap ilişkisinin olması ve büyük ölçüde metinleşmeden uzak olunuşu gibi nedenler, konuşulan sözlerin muğlak olmasını engeller. Mevdudi'nin de belirttiği gibi sözlü bir hitapta meseleyi ortaya atanların hazır bulunması, konuşma esnasındaki ortam ile konuşmanın doğal olarak bağıntılı olması gibi nedenlerden dolayı konuşmada bir kopukluk ve anlaşılmamayı gerektiren bir durum söz konusu değildir.[119] Bunu söylerken sözlü ortamlarda her zaman her şeyin anlaşıldığını söylemek elbette zordur; fakat muhatapların varlığı anlaşılamayan kelimelerin veya başka durumların açıklanmasına imkân tanır.

1.5. Soru-Cevap İlişkisi ve Anlam

Kur'an'ı sözlü bir metin olarak değerlendirmemize imkân tanıyan özelliklerden biri de soru-cevap ilişkisidir. Cevapların arkasında yatan soru ve niyetlerin bilinmesi, cevaplarda neyin öncelendiği ya da neye önem verildiğini göstermesi bakımından anlamlıdır. Kur'an-ı Kerim yirmi üç yıllık vahiy sürecinde çeşitli soru ve olaylara cevap olarak inmiştir. Bu bağlamda Kur'an, hayatın her alanını içine alan çeşitli soru ve olaylara cevap niteliğindedir. Muhataplar tarafından Hz. Peygamber'e sorulan sorular Allah tarafından cevaplandırılmıştır. Bu cevaplar metnin oluşumunda ve tarih içinde gerçeklik kazanmasında etkin olmuştur. Ayrıca soru-cevap ilişkisi bize Kur'an'ın metni ile onun oluşumunun dinamik bir yapıda olduğunu bildirir. Bunun yanı sıra metnin şekillenmesinde insanların duygu, düşünce, istek ve temayüllerinin bu sorular aracılığıyla şekil kazandığı ortadadır.

Metin tarafından belirlenen okuma-yazma ilişkisi, karşılıklı konuşma cevap-verme ilişkisine benzemez. Dolayısıyla okuma, bir konuşma ilişkisi değildir. Okuyucunun kitapla ilişkisi tamamen başka mahiyet taşımaktadır. Diyalog durumunun bir soru-cevap değişimi

118 Ricoeur, "Anlamlı Eylemi", s. 30.
119 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-kur'an*, ss. 9-10.

olduğunu söyleyebiliriz. Oysa yazar ve okuyucu arasında böyle bir ilişki söz konusu değildir. Sözün yerini metnin alması, okuyucu ve yazarın birbirlerini karşılıklı olarak gölgede bırakmalarına yol açar. Ses ve işitmeyi birbirine bağlayan diyalog ilişkisinin yerini alır.[120] Bir kimsenin ne demek istediğinin –dile ne kadar hâkim olursa olsun– yalnızca sözlü ve yazılı önermelerini inceleyerek anlaşılamayacağı açıktır. Ne demek istediğini bulmak için, söylediği ya da yazdığı şey ile yanıtlamaya çalıştığı sorunun ne olduğunu bilmek gerekir.[121] Bu açıdan bir ifadenin anlamı, cevapladığı soruya bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir.[122] Özellikle metinlerin yorumlanma süreçlerinde yorumda bulunan kimseler, herhangi bir metni anlamak için söylenenin gerisindekini, yani sorunun ne olduğunu kavrayıp anlamalıdır.[123] Bir sözcenin neye cevap olarak verildiğinin bilinmesi, anlamın farklı boyutlarının yakalanması bakımından önemlidir. Kur'an'ın daha iyi anlaşılması, büyük ölçüde metnin cevapladığı soru ufkunun kavranmasına bağlıdır.[124]

Soruların kavranması aynı zamanda kişilerin niyet ve maksatlarının anlaşılmasına katkıda bulunur. Kur'an-ı Kerim'e bu açıdan bakıldığında mesajının, birtakım soru ve sorunlara cevap niteliğinde olduğu göze çarpmaktadır. Bu cevapların hangi sorular bağlamında verildiği bu açıdan önem kazanmaktadır. Daha önce bahsedildiği gibi sözlü kültürde iletişim, karşılıklı konuşma bağlamında geçer; zaten soru-cevap ilişkisi, diyalog ilişkinin mahiyetinde olan bir şeydir. Birisi soru sorar, karşıdaki muhatap da sorulara cevap verir. Dolayısıyla cevabın iyi bir şekilde anlaşılabilmesi, sorunun hangi amaçlarla sorulduğunun iyi kavranmasına bağlıdır. Buradan hareketle Kur'an'ın parça parça (tencimen) indirilmesi demek, aslında inmiş olduğu toplumun soru ve sorunlarına bir cevap teşkil ettiği anlamına gelmektedir.

Sahabeden bir grup Peygamber'e soru sorarak, bazı konularda yardım istemektedirler. Kur'an'da bu şekilde anlatımın izlerini bulmak mümkündür. Özellikle "sana sorarlar" [*yes'elûneke*] ifadesi sık

120 Özcan, *Teolojik Hermenötik,* s. 69.
121 R. G. Collinwood, *Bir Özyaşam Öyküsü,* çev. Ayşe Nihat Akbulut, Y. K. Y., İstanbul, 1996, s. 31.
122 Kübilay Aysevener, *Collinwood'un Tarih Felsefesi*, İmge Yay., Ankara 2001, s. 55.
123 Aysevener, *age,* s. 63.
124 Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik,-Kur'an-ı Anlamada Yolunda Felsefi Denemeler,* Ağaç Yay., İstanbul 2003, s. 104.

sık geçmektedir. Kur'an'da bu sorulara karşılık cevap vermektedir. Bu ifade biçimi, onbeş ayette geçmektedir. Bunlar ise toplumun ilgi ve ihtiyaçlarını yansıtmakla beraber zihinleri meşgul eden sorunların neler olduğu konusunda birtakım ipuçları da sunmaktadır. Bu soruların içeriği çeşitli konulardan oluşmaktadır. İnsanlar, içki ve kumar hakkında,[125] yetim kızların durumu hakkında,[126] yiyeceklerin haram ve helalliği konularında,[127]sadaka konusunda,[128] haram aylarda savaş konusunda,[129] savaş ganimetlerinin ne olacağına dair[130] ve kadınların hayız durumları hakkında[131] soru sormuşlardır. Soru-cevap ilişkisi bazen de, Allah'ın kendisi hakkında ortaya çıkmaktadır.[132] *"Kullarım sana beni soracak olurlarsa [bilsinler ki] ben onlara çok yakınım."* ayetinin burada yer alma sebebi arkasındaki soruya büyük ölçüde bağlıdır. Çünkü bedevinin biri Peygamber'e gelerek "Rabbimiz bize yakın mı dır? Yakınsa O'na yakaralım şayet uzakta ise O'na seslenelim."[133] şeklinde bir söz söylemesi üzerine bir cevap mahiyetinde olduğunun bilinmesi önemlidir. Bu soru-cevap ilişkisi (diyalektiği) Allah'ın kelamı ile insanın ilgisi arasındaki ilişkiyi yansıtmaktadır.[134]

Kur'an'da, dikkat edilirse, Peygamber'e hitaben "de ki" veya "derler" vb. formlarda gelen ifade biçimleri mevcuttur. Bunlar çoğunlukla günlük hayatta karşılaşılan pek çok soruya, bir cevap mahiyetinde gelen ifade biçimleridir.[135] Bakara suresinin 97. ayetinde geçen *"De ki: Her kim Cebrail'e düşman ise, bilsin ki o, Allah'ın izni ile Kur'an'ı önce ki kitapları doğrulayıcı, müminler içinde bir hidayet rehberi ve müjde verici olarak senin kalbine indirmiştir."* Ayetin iniş sebebi, Yahudilerden bir grubun Hz. Peygamber'e gelerek "Sana birtakım şeylerden soracağız, şayet onları doğru bilirsen sana uyacağız." Bazı sorular sorduktan sonra "Senin dostun kimdir?" şeklinde bir soruya

125 Bakara, 2/219.
126 Bakara, 2/220.
127 Mâide, 5/4.
128 Bakara, 2/215,219.
129 Bakara, 2/217.
130 Enfâl, 8/1.
131 Bakara, 2/222.
132 Bakara, 2/186.
133 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 227. Bu konuda gelen çeşitli rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. II, ss. 164-165.
134 Benzer bir yaklaşım için bk. Ebû Zeyd, "Kur'an Hermeneutiğine Doğru", s. 47
135 Bk. Bakara, 2/97,135,142; Hucurât, 49/14,16; Fussilet, 41/6,9 vb. Bu form yapısı Kur'an'da epey fazladır. Daha geniş bilgi için bk. Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, *Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yay, İstanbul 1990, ss. 554-576.

Hz. Peygamber "Cibril" deyince Yahudiler, "Cebrail bize savaştan ve ölümden başka bir şey getirmez. Şayet bize rahmet ve yağmur getiren Mikail deseydin o zaman sana tâbi olurduk." şeklinde ki konuşma üzerine nazil olmuştur.[136] Görüldüğü gibi ayet, Yahudilerin birtakım taleplerine bir cevap mahiyetindedir. Kur'an'ın çoğu pasajında buna benzer ifade biçimleri mevcuttur. Bu ifade biçimleri çeşitli soru ve sorunlar üzerine bir cevap olarak değerlendirilebilir. *"Ey Peygamber! Hanımlarına de ki, Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız gelin size mut'a (boşanma hakkı) vereyim ve sizi güzelce bırakayım."*[137] Ayet, Peygamber eşlerinin çeşitli istek ve arzularını dile getirmektedir. Rivayetlere göre Peygamber'in eşleri ondan, daha fazla geçimlik, zinet eşyası vb. birtakım taleplerde bulunmuşlardı. Görüldüğü gibi ayet, Peygamber'in eşlerine bir cevap olarak inmiştir.[138]

İhlâs suresinin 1. ayeti bu konuda başka bir örnek olarak gösterilebilir. *"De ki ey Muhammed Allah birdir!"* ayetinin daha iyi yorumlanabilmesi için hangi soruya cevap verildiğinin bilinmesi önemlidir. Ayet, müşriklerin Allah'ın nesebi hakkında veya Yahudilerden bir grubun "Allahı kim yarattı?"[139] şeklindeki sorularına bir cevap niteliğindedir. Bazı rivayetlerde müşrikler "Ey Allahın Rasulu, Rabbinden bizi haberdar et, Rabbinin kim olduğunu ve onun mahiyetinin ne olduğunu bize nitelendir."[140] şeklinde sorular sormuşlar, bu olay üzerine ise ayet inmiştir.

Bu konuda verilebilecek örneklerden biri de Kâfirûn suresidir. İlk ayetlerde şu ifadeler yer almaktadır: *"De ki: "Ey inkâr edenler! Ben sizin ibadet ettiğinize ibadet etmem; siz de benim ibadet ettiğime ibadet etmezsiniz!"* Bu ifadelerin daha iyi anlaşılabilmesi için, ayetin hangi soru ve sorunlar bağlamında gerçekleştiği önemlidir. Ayet, müşriklerin Allah'a bir sene boyunca ve Peygamber'in de kendi ilahlarına bir sene boyunca ibadet etme isteklerine bir cevap teşkil etmektedir. Taberî, bu ayet bağlamında yapmış olduğu açıklamalarda şu ifadelere yer vermiştir: "Ey Muhammed kendi ilahlarına bir sene ibadet etmeni ve senin ilahına, rabbine bir sene boyunca ibadet etmelerini

136 Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl,* s. 25.
137 Ahzâp, 33/28.
138 Taberî, *age,* c. X ,s. 288; Çeşitli rivayetler için bk. İbn Kesir, *age,* c. III, ss. 448-449.
139 Taberî, *Câmiu'l-beyân,* c. XII, s. 740.
140 Taberî, *age,* c. XII, s. 740.

senden isteyen müşriklere de ki."[141] Ayet, Velid b. Muğire, As b. Vâil, Esved b. Abdu'l-Muttalib ve Ümeyye b. Halef'in Peygamber'le karşılaşmaları ve ondan "Ey Muhammed haydi senin taptığın şeye biz de tapalım sen de bizim taptığımız ilahlara tap!" şeklinde devam eden sözlerine bir cevap olarak inmiştir.[142] Bu istekler ise görüldüğü gibi, ayetin arkasındaki bu diyalog ilişkinin –diyalog ilişkisi aynı zamanda bir soru-cevap ilişkisidir– bilinmesi, ayetlerin daha iyi kavranması ve günümüzde anlaşılması bakımından önem kazanmaktadır. Bu konuda verilebilecek örneklerden biri de Peygamber'in ashabı tarafından hayızlı kadının durumu hakkında soru sorulmasıdır. Kur'an ise hayızın kadına eziyet verici bir durum olduğunu bildirmektedir. Özellikle câhiliye döneminde hayızlı kadınla, aynı evde orturmamak, aynı kaptan yemek yememek, yataklarını ayırmak gibi bir âdetin olduğu ve bunun ise toplumda büyük bir sıkıntı yarattığı bilinmektedir.[143] Dolayısıyla Kur'an'ın bu konudaki cevabı, toplumun endişelerine ve zihinlerinde oluşan birtakım sorulara cevap niteliğindedir.

> *Sana ganimetleri soruyorlar. De ki: "Ganimetler Allah'ın ve elçisinindir. O halde, Allah'tan sakının ve aranızdaki ilişkileri düzeltin; eğer inanıyorsanız, Allah'a ve elçisine itaat edin*!"[144]

Ayete cümle düzeyinde bakıldığında, bazı insanların savaş ganimetleri hakkında soru sormaları ve Kur'an'ın bu konuda, ganimetlerin sadece Allah ve Rasulüne ait olduğu şeklinde bir cevabını içermektedir. Bedr savaşında Peygamber ve ashabının savaşta almış oldukları ganimetlerin kimlere ait olduğu konusunda bazı sahabilerin sorularına karşılık bir cevaptır.[145] Aslında cevapta ganimetlerin Allah ve Rasulüne ait olduğunun söylenmesi, savaşta elde edilen ganimet üzerinde kişisel olarak hiç bir savaşçının hak iddia edemeyeceği anlamına gelir. Çünkü Kur'an'da ve Peygamber'in uygulamalarında olduğu gibi, savaşlarda elde edilen ganimetler, kamu malına aittir ve kamunun yararına kullanılması ya da ihtiyaç sahiplerine dağıtılması şeklinde birtakım amaçların gözetilmesi istenmektedir.[146]

141 Taberî, *age,* c. XII, s. 727.
142 Taberî, *age,* c. XII, s. 728; İbn Kesir, *age,* c. IV, s. 511; Bağavî, *Tefsîru'l-Bağavî,* c. VIII, s. 563.
143 Taberî, *age,* c. II, s. 393.
144 Enfâl, 8/1.
145 Taberî, *age,* c. VI, 1168; İbn Kesir, *age,* c. II ,ss. 260-261.
146 Esed, *Kur'an Mesajı,* s. 320.

Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle onun elindedir. Gökler de onun kudretiyle dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.[147]

Bu ayette cümle düzeyinde, Allah'ın gereği gibi değerlendirilmediği, yeryüzü ve gökyüzünün Allah'ın kudretiyle hareket ettiği dile getirilmektedir. Ayet ise bir Yahudi'nin Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Muhammed Allah gökleri bir parmak, yeryüzünü bir parmak, dağları bir parmak, diğer varlıkları da bir parmak üzerinde tutar, sonra da 'Ben bir Melikim' der." demesine bir cevap niteliğinde olduğunu göstermektedir. Peygamber, Yahudi'nin bu sözlerine gülerek yukarıda bahsedilen ayeti okumuştur. Hadisin diğer varyantlarında Yahudi'nin, Allah'ın sıfatları konusunda saygılı olmadığı ve Rab olmanın ne anlama geldiği konusunda bilinçsiz olduğu açıklanmaktadır.[148] Dolayısıyla ayetlerin arkasındaki bu soruların bilinmesi, bağlam tespiti konusunda ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

2. KUR'AN HİTABININ SÖZ-EYLEM İLİŞKİSİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1. Metin-Eylem İlişkisi Açısından Kur'an

Kur'an, tarihsel bir tecrübe olarak hiç bir zaman tek bir metin olarak görülmemiştir. Sahabe ve onları takip eden dönemlerde, Hz. Peygamber'in sünneti ve yaşantısıyla birlikte ele alınan ve algılanılan bir metin olarak görülmüştür. Kur'an'ın oluşumu ve algılanması bunu doğrular mahiyettedir. Sahabenin Kur'an hakkında fazla yorum yapmaması, Peygamber'in şahsında uygulamalara ve olgusal olana tanıklık etmelerine bağlanabilir. Dolayısıyla, sahabenin gözünde Kur'an metni, aynı zamanda yaşanılan bir duruma tekabül etmekteydi. Onlar için Kur'an, hayatlarını yönlendiren ve yeni bir tutum almaya sevk eden anlamlara sahipti.

Başlıktan da anlaşılabileceği gibi Kur'an sıradan bir hitap olmayıp aynı zamanda sözleriyle insanları etkileyen bir yapıya sahiptir. Bu açıdan Kur'an hitabının anlaşılması için söz-eylem ilişkisinin dikkate alınması ve yorumlama faaliyetlerinde bu özelliğin yansıtılması önem kazanmaktadır. Söz-eylem olarak bilinen bu kuram, ortada biri konuşan öteki dinleyen olmak üzere en az iki kişinin bulundu-

147 Zümer, 39/67.
148 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. III, s. 320.

ğunu varsayarak konuşan kişinin dilsel davranışını çözümlemektedir.[149] Edimbilim veya kullanımbilim olarak adlandırabileceğimiz söz edimleri kendisine dilin söylemde kullanılışını konu edinmiştir. Bu yaklaşım şekli doğrudan söz eylemine, konuşma edimine yönelerek etkileşim içindeki konuşucu ve dinleyicilerle dilsel yapılar arasındaki ilişkileri konu almaktadır. Bu açıdan Austin ve Searle dilin eylemsel yönünü incelemişlerdir. Bunlar, gözlemleyici sözcelerle gerçekleştirici sözceleri birbirinden ayırmışlardır. "Dün hava bulutluydu." diyen bir kişinin ifadesi bu anlamda gözlemleyici bir sözcedir. Bu sözcede karşıdaki muhatabı etkilemeye dönük bir anlatım biçimi yoktur. Fakat "Toplantıyı açıyorum." veya "Üzerine hırka al!" "Pencereyi kapat!" diyen başka birisi hem bir söz söylemekte hem de bu sözüyle bir eylemi gerçekleştirmektedir. İletişim ortamındaki kişileri belli bir eyleme yönlendirmektedir.[150] Yukarıdaki ifadeler yerinde ve uygun şartlarda söylendiği vakit çeşitli çağrışımlar yapmaktadır. Mesela "üşüyorum" ifadesi başka anlamlar yanında "Pencereyi kapatsanız iyi olur." şeklinde bir yaptırım gücü ve anlamı da ifade edebilir. Dikkat edilirse ifade biçimlerinde "bilgi verme," "uyarma," "emretme," "betimleme," gibi edimlerde bulunulabilmektedir.[151]

Söz edimleri (speech act) üç aşamadan oluşmaktadır. Bunlar düzsöz edimi, edimsöz edimi ve etkisöz edimidir. Edimsöz, bildirişim ilişkileri içinde sözcenin taşıdığı değere göre değişiklikler gösterir; konuşucu ve dinleyici arasındaki ilişkileri ilgilendirir, kullanımsal anlamları ortaya çıkarır. Buyurmak, sormak, öğütlemek, dilemek, uyarmak, eleştirmek, suçlamak, kutlamak, yalvarmak vb. konularda konuşan kimse kendisine ve dinleyiciye belli bir görev yükler. Bildirişim durumundan etkilenmeyen düzsöz, sesbirimlerin eklemlenişi, anlambirimlerin birleşimini ve belli bir anlatımın gerçekleşmesini kapsamaktadır. Edimsöz ise düzsöz ediminde bulunan kişinin yerine getirdiği bir edimdir. Başka bir deyişle, iletişim ortamlarında konuşan kişilerin dinleyen kişilere bir şey söylerken gerçekleştirdiği işlerdir.[152] Etkisöz ise kendisini dinleyen kişinin ya da başkalarının duyguları, düşünceleri, eylemleri üzerinde birtakım sonuçlar oluş-

149 John R. Searle, *Söz Edimleri,* çev. Levent Aysever, Ayraç Yay., Ankara 2000, Sunum, s. 12.
150 Vardar, *Dilbilimin Temel,* ss. 52-53.
151 Koç, "Kur'an Dili", s.24.
152 Searle, *Söz Edimleri,* Sunum, s. 20.

turma edimidir.[153] Kısaca etkisöz edimi, dinleyenler üzerinde belli etkiler yaratmaya yöneliktir.[154] Söz edimleri söyleme eylemi, söylerken ne yapıldığı ve söylemekle ne yapılmak istendiği konuları üzerinde durmaktadır.[155]

Daha önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi yazılı metinler daha soyut ve çözümleyicidir. Sözlü olarak oluşturulan metinler, karşılıklı diyaloğu içermesinden dolayı, içinde birtakım duygusal, hayata dönük ifadeler bulunur. Bunlar, muhatabı dönüştürme ve eyleme götürme konusunda daha elverişlidir. Bu açıdan Kur'an metni sözlü olarak oluşturulmasından ve konusunu da muhataplarının günlük hayatlarından almasından dolayı hemen hemen hayatın bütün formlarını içermektedir. Yani, içeriğini yaşanılan hayattan ayırmak neredeyse imkânsızdır.

Kur'an'ın bir metin olarak görülüp görülmeyeceği başka bir tartışmanın konusu olmakla birlikte, Müslümanlar açısından o, kutsal bir kitaptır ve kendisine inanılıp inanılmama konusunda bir değer kazanmaktadır. Dolayısıyla böyle kesin, kategorik ayrımlar yapmaktan ziyade Kur'an'ın oluşum tarihinde ona inananlar açısından ve kutsal kitapla ilişkileri bağlamında bu konunun irdelenmesi gerekir. Kaldı ki ilk dönemlerde Kur'ana yaklaşımlar bir metin düzeyinde olmayıp metnin ötesini aşan durumları kapsıyordu. Kur'an inananların kimliklerini sağlamlaştıran ve bu kimlik üzerinden mesajını insanlara ulaştırmaktaydı.

Bilindiği gibi çöl şartlarında yaşayan Araplar için şiirin önemli bir işlevi vardı. Ailede ve kabilede bir şairin bulunması, Arap insanı için çok önemliydi. Şiir de, kabilenin bir anlamda yaşam şeklini ortaya koyan hayatın ayrılmaz bir parçasıydı. Bu anlamda Kur'an'ın ortaya çıktığı dönemde bu verilerin dikkate alınması, muhataplarının ilişkileri açısından çok önemli olduğunu düşünüyoruz. Kur'an, bu açıdan Arap insanının selikasını ve zevkini en üst mertebede içinde barındıran bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'an'ı Arapların içinde yaşadıkları kültür, dil ve kimlikten ayırmak mümkün değildir.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için dilde ve mantıkta kullanılan iki kavramın, yani haber ve inşâ kavramlarının dikkate alınması

153 Searle, *age,* s. 23.
154 Vardar, *Dilbilimin Temel,* ss. 52-53.
155 Ricoeur, "Anlamlı Eylemi", s. 29.

gerekir. Haber ve inşâ kavramları, bir dilde bulunan ifade biçimlerinin veya hitap şekillerinin ayrımıyla ortaya çıkan bir kavramlaştırmadır. Haber cümlesi, söz olarak doğru ve yalan olma ihtimali olan cümle olarak tanımlanmaktadır. Sözü söyleyen kimseye "O, bu sözünde doğrudur." veya "yalancıdır" denilebilecek her kelama, haber adı verilmiştir. "Zeyd ayağa kalktı." veya "Zeyd ayağa kalkmadı." ifadeleri, sözü söyleyen kimseye, bu sözünde doğrudur veya yalancıdır denilebilecek ifade biçimleridir. İnşâ cümlesi, haber cümlesinin tersine doğru ve yalan ihtimali olmayan cümle olarak tanımlanmıştır. Başka bir tanımda ise inşâ cümlesi "manası lafzına bağlı olan cümle" olarak tanımlanmıştır. İnşâ cümlesi kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. İstek anında bulunmayan bir şeyin yapılmasını gerektiren inşâ, talebi inşâ olarak görülmüştür. Emirler, nehiyler, soru, nida ve temenni bildiren ifadeler bu türden cümlelerdir. Bir istek bildirmeyen veya bir isteğe delalet etmeyen inşâ cümleleri ise talebi olmayan inşâ olarak görülmüştür. Bir konuda taaccup etmek, bir kimseyi övmek, yermek, herhangi bir konuda yemin etmek, umut bildiren ifade biçimleri, sözleşmelerde kullanılan ifade biçimleri bu türden inşâ cümlelerine girmektedir.[156]

Görüldüğü gibi inşâ cümlesi, yerine göre soru, cevap, emir, temenni, nida, taaacup, kızgınlık içeren cümlelerden oluşabilmektedir. Bu çeşit cümle biçimi genellikle performatif cümle olarak adlandırılmaktadır. İsminden de anlaşıldığı gibi bu ifade biçimleri muhataba bir yaptırımda bulunur. *"Ey Yahya! Kitaba sımsıkı sarıl!"*[157] *"Namaz kılanların vay haline!"*[158] *"Ölçüde ve tartıda hile yapanların vay haline!"*[159] *"Tan yerinin ağarmasına andolsun."*[160] *"Ey örtünüp bürünen Peygamber!"*[161] *"Ebû Lehebin elleri kurusun!"*[162] *"Ey Muhammed! Onların söylediklerine karşı sabret."*[163] Vermiş olduğumuz ayetler yerine göre soru, taaaccup, kızgınlık, nehy, yemin, muhataba manevi destek vermeyi amaçlayan

156 Bk. Haber ve İnşa ayrımı için Taşköprüzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), *Mevzûâtu'l-ulûm,* İkdam Matbaası, İstanbul 1313, c. II, ss. 138-139; Suyûtî, *el-İtkân,* c. II, ss. 164-165; Bolelli, *Belağat,* ss. 151,183; İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu şuzûru'z-zeheb,* ss. 31-32.

157 Meryem, 19/12.

158 Mâ'ûn, 107/4.

159 Mutaffifîn, 83/1.

160 Fecr, 89/1.

161 Müzzemmil, 73/1.

162 Mesed, 111/1.

163 Sâd, 38/17

ifade biçimleridir. Bu tür cümlelere Kur'an'da hemen hemen her yerde rastlamak mümkündür. Aslında Kur'an'da ihbari ifadeler bulunsa da inşâî ifadeler daha fazla yer almaktadır. Bu açıdan Kur'an dilinin inşâî bir dil olduğu söylenebilir. Kur'an'da geçen sorular ve bu sorulara verilen cevaplar, nida edatları, muhataba yönelik birtakım emir ve nehiyler, muhatapta kızgınlık, sitem, temenni gibi duygular bildiren cümlelerin varlığı bunu doğrulamaktadır. Yani muhatabın davranış ve duygularında değişiklik yapmayı amaçlayan ifade biçimleri, inşâî olarak değerlendirilebilir. Dikkat edilirse bu ifade biçimlerinde, karşıda kendisine konuşulan bir muhatabın varlığı gerekli olmaktadır.

Kur'an'ın dil yapısında bu saydığımız özelliklerin bulunması, esasında onun dilinin işlevsel bir yanının olduğunu göstermektedir. Kur'an, salt cümle düzeyinde kalmayıp insanları tümce düzeyinin ötelerine götürerek etkilemek ve onları eyleme götürmeye çalışan bir metin olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle Kur'an'da sık sık iman ve salih amelin bir arada zikredilmesi bu bahsettiğimiz düşünceyi desteklemektedir.[164]

> *Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak iman edip salih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka.*[165]

Bu ayette insanın kayıp içerisinde olduğu, ancak Allah'ı tasdik edip birleyenlerin, Allahın birliğinde, O'na itaat konusunda kararlı olanların, salih amel işleyenlerin, O'nun farzlarını yerine getirenlerin, kötülüklerden sakınanların kayıp içerisinde olmadıkları dile getirilmektedir.[166] Bu gibi ayetlerde söylenen sözlerle muhatapların belli bir eyleme götürülmesi, eylemlerin iman ve salih amel doğrultusunda gerçekleştirilmesi istenmektedir. Kur'an bu sözü söylemekle yetinmeyip, muhataplarından bazı davranışlar da beklemektedir. Dolayısıyla Kur'an, bütününde söz ve eylem bir arada olan, belli bir sözcelemde bulunulurken, aynı zamanda muhataplardan belli yaptırımlarda bulunmayı amaçlayan bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan Kur'an'ın hemen hemen bütün ifade biçimlerinde işlevsel bir boyut göze çarpmaktadır.

164 Bu konuda bazı ayetler için bk. Bakara, 2/62; Mâide, 5/69; Kehf, 18/88.
165 Asr, 103/1-3.
166 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. XII, s. 685.

Bilindiği gibi Kur'an bize hem sözlü hem de yazılı olarak, yanlış işitme ve yanlış yazımdan kaynaklanacak hatalardan salim bir şekilde gelmiştir. Bu durum Kur'an metnine sadece yazılı bir metin olarak değil de aynı zamanda sözlü bir metin olarak bakılmasını gerektirmektedir. Turan Koç'un da belirttiği gibi Kur'an dil ve söylem olarak muhataplarından, bilimsel veya felsefi bir söylemden farklı olarak, atıfta bulunduğu konulardan uzaklaşmalarına pek imkân tanımaz. Yerinde bir ifadeyle Kur'an, onu okuyan ve anlamaya çalışanlardan kendisine katılmalarını talep eder. Bu açıdan Kur'an'ın dili, şiir dilinde olduğu gibi biçim ve öz ayrışmazlığını içinde barındırmaktadır. Nasıl ki şiirin anlamını *söyleyişten* ayırmak mümkün değilse, aynı durum Kur'an'ın dili için de geçerlidir.[167] O, kendisinin bir "nesne" gibi anlaşılıp yorumlanmasını istemez. Aksine muhatabın kendisine katılmasını, onunla beraber hareket etmesini talep eder.[*] Çünkü ilk dönemlerde Kur'an'ın algılanması, onun yaşanması ve hayata uygulanması anlamlarına gelmekteydi. Ayrıca Kur'an'ın içeriğini yaşanılan hayattan ayırmak mümkün değildi. Bunu doğrulayan en önemli delillerden biri, Kur'an'ın insanları imana çağırıp, birbirlerini iyilikte yarışmaya davet etmesidir.

Kur'an'ın kendisi için kullandığı bazı nitelemeler, bize bu konuda birtakım açılımlar sağlayabilir. Kur'an'ın insanlar için bir hidayet ve öğüt olduğu, hatırlatma olduğu, bir uyarı olduğu[168] şeklindeki nitelemeleri şüphesiz bizim duygu ve düşüncelerimizi, davranışlarımızı belli bir ufukta birleştirerek, etkileyip yönlendirmeyi amaçlayan ifade biçimleridir. Kur'an'ın bu gibi ifadelerine –buna ifade demek belki doğru olmayacaktır; çünkü bunlar dilsel olmayan birtakım süreçler olup, muhatabı etkilemeye dönük ve muhataplardan bazı davranışların yerine getirilmesinin beklendiği– deyim yerindeyse *etkisöz* olarak bakılabilir. Dolayısıyla;

> Kur'an'ı anlamak onun topyekün dünya görüşünü anlamaktan geçer. Onun kullandığı dil ve üslup bizi bu dünya görüşüne yükseltmeyi amaç edinen bir söz, kelam ya da hitaptır. Dolayısıyla, onun ifadelerini sıradan olgu ve olaylar düzeyinde kalan bir uyaran-tepki nedenselliği bağlamın-

167 Koç, "Şiir Dili", *Hece-Türk Şiiri Özel Sayısı*, 53-54-55, Ankara 2001, s. 242.

* *Rablerinden korkanların derilerinin gerginleşmesinden, derilerin ve kalplerin Allahı zikretmekten dolayı yumuşamasından* (Zümer, 39/23), *Allah'ın anılmasından dolayı kalplerin ürpermesinden* (Hac, 22/35) bahseden ayetlerde bunu görmek mümkündür.

168 Âl-i İmrân, 3/138; Bakara, 2/2; Yâsîn, 36/69; Sâd, 38/87.

da, ya da göndermede bulunduğu salt dış dünyaya ait nesne, durum ve olaylar hizasında anlamak, bir yerde onu hiç anlamamakla aynı kapıya çıkar.[169]

Söz-eylem kuramı, bir cümlenin salt ifade edilmesi ve belli bir iletişim ortamında anlattığı şey arasında yaptığı ayrım, anlamın daha farklı boyutlarının yakalanması bakımından önem kazanmaktadır.[170] Kur'an, tarihin belli bir evresinde, o dönemin somut tarihî ve toplumsal gerçekliğine atıfta bulunan mesajlar bütünü çerçevesinde Arapça olarak inmiştir. Onun bu somut tarihî ve toplumsal gerçekliklere yaptığı göndermeler, salt zihni ve teorik düzeyde olmayıp muhatap seçtiği insanların hayatlarını düzenlemeyi gaye edinen ve bunu yaparken birtakım eleştiri, uyarı ve teşvik gibi hayatın çeşitli boyutlarını anlatmayı hedef alan bir iletiler bütündür. Kur'an, bu uyarı, müjdeleme, güven verme gibi Arapçanın günlük konuşma dili olarak taşıyabileceği imkânları en iyi şekilde kullanarak iletmektedir. Bu bakımdan Kur'an bir kitap olduğu kadar aynı zamanda bir hitap olarak karşımıza çıkmaktadır.[171] Aslında Kur'an, sadece anlaşılmasını değil aynı zamanda yaşayanlardaki veya ona muhatap olanların hayatlarındaki etkilerini de görmek istemektedir.[172] Kur'an'ın ne söylediği kadar, nasıl ve niçin söylediğinin de iyi anlaşılması son derece büyük bir önem arz etmektedir. O, muhataplarından, sadece anlaşılmasını değil, söylenenlerin insandaki, yani "yaşayanlardaki" etkilerini de görmek istemektedir.[173]

Vahyin ilk muhatapları, söz-eylem veya uygulama ile karşı karşıya kalmışlardır. Peygamber ayetleri bizzat uygulayarak ve çevresindekilere nasıl olması gerektiğini göstererek açıklamıştır. Dolayısıyla söz ve eylem bir arada gerçekleşmiştir. Peygamber'in ameli olarak Kur'an'ı tefsir etmesi ve onu yaşaması bu konuda örnek gösterilebilir. Aslında Peygamber'in sünneti olmadan Kur'an metninin anlaşılamayacağı bir gerçektir. Peygamber'in ameli olarak onu yaşaması, metni tamamlayan bir unsur olarak görülebilir. Çünkü sünnet, Kur'an'ın bazı kapalı yerlerini açıklamaktadır. Namazın nasıl kılınacağı, zekâtın kimlere ve

169 Koç, "Kur'an Dili", s. 29.
170 Koç, agm, s. 24.
171 Koç, agm, s. 25.
172 Koç, agm, s. 26.
173 Koç, agm, s. 26.

ne şekilde verileceği vb. konularda Peygamber'in sünneti açıklayıcı olmuştur. Mesela Hz. Aişe onun ahlâkından söz eden sahabeye "Sen Kur'an okumuyor musun? diye sormuş, "evet" cevabı alması üzerine "Onun ahlakı Kur'an ahlakıdır." ifadesini kullanmıştır.[174] Bu ise Peygamber'in hayatında Kur'an'ı uyguladığını göstermektedir.

Bütün bunlar da gösterir ki Kur'an metni salt metin düzeyinde bir nesne olmayıp aynı zamanda muhataptan belli davranışlarda bulunmasını istemektedir. Özellikle ilk dönemlerdeki ilim anlayışına bakıldığında ilim-amel ilişkisinin beraber ele alınıldığı rahatlıkla görülür. "İlim olmasaydı amel istenmezdi, şayet amel olmasaydı ilim istenmezdi." gibi sözlerde ilmin boş bir uğraş değil, amele dönük bir çaba olduğu dile getirilmektedir.[175]

Hasan el-Basrî'den gelen bir rivayete göre Kur'an, kendisiyle amel edilmesi için inmiştir.[176] Bu ifadeler, Kur'an'ın sadece okunan ve dinlenen bir metin olarak görülmediğini gösterir. Aynı zamanda belli bir tutum takınılması, birtakım ahlaki davranışlar geliştirilmesi istenmektedir. Vahyin inzal sürecinde bir ayet indikten sonra sahabe tarafından iyice öğrenilip yaşanılan hayata tatbik edilmeden, başka ayet ve surelere geçilmemesi bu bahsettiğimiz düşünceyi desteklemektedir.[177] Bundan dolayı sahabe bir surenin ezberlenmesi için uzun müddet çaba sarf ediyordu. Gelen rivayetlerde İbn Ömer'in Bakara suresini ezberlemek için tam sekiz sene çabalamasından bahsedilmesi bu hassasiyeti göstermesi bakımından anlamlıdır. Özellikle *"Kur'an'ı hiç düşünmüyorlar mı?"* gibi ayetler bu konuda etkili olmuştur. Sahabe sözün anlaşılması için büyük çaba sarf etmiştir. Bu ise Kur'an'ın sadece okunan bir metin olmadığını, aynı zamanda üzerinde düşünülmesi ve bu düşüncenin belli bir pratiğe dönüşmesi gerektiğini imâ etmektedir.[178]

174 Müslim, *Sahîhu Müslim,* Salâtu'l-Müsâfirîn, 139.

175 "Söz kalpten çıkarsa kalbe tesir eder, şayet dilden çıkarsa bu söz kulaklardan öteye gitmez." gibi sözlerde bu durum hissedilmektedir. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr,* c. II, s. 125.

176 İbn Kuteybe, *Tev'îlu müşkili'l-Kur'an,* s. 148.

177 Bu konuda gelen rivayetlerde ayetlerin öğrenilmesi ve ameli (hayata tatbiki) beraber yürütülen bir çaba olarak görülmektedir. Birisi on ayet öğrenip anlamlarını bilmeden ve onlarla amel etmeden bu ayetleri geçmedikleri veya "Kur'an'ı ve onunla amel etmeyi beraber öğrendik." şeklindeki haberlerde bu durum açıkça görülmektedir. Bk. İbn Kesîr, *age,* c. I, s. 4.

178 Suyûtî, *el-İtkân,* c. II, s. 389.

Sonuç olarak Kur'an'ı diğer metinlerden ayıran özelliklerden biri, belki de en önemlisi, Kur'an'ın yaptırımı olan bir dile sahip olmasıdır. Muhataplarından sadece okunmasını değil; aynı zamanda ona gönül verilmesini, onunla amel edilmesini talep eder. Kur'an'da her ne kadar ihbarî ifadeler bulunsa da genellikle inşâî bir dil kullanılmaktadır. Böyle bir dil kullanılması onun dilini diğer ifade biçimlerinden büyük ölçüde ayırmaktadır. Çünkü bu gibi anlatımlarda, yerine göre kızgınlık, şaşkınlık, azarlama, teselli, cesaretlendirme gibi muhatapları dikkate alan ifade özellikleri yer alır.

SONUÇ

İçinde yaşanılan kültür ve dillerin, insanların düşünce sistemlerine etkileri kaçınılmazdır. Kültür ve dil arasında ortak bir etkileşim, birbirlerini belirleme söz konusudur. Konuşulan bir dili içinde yaşanılan kültürden ayırmak, kültürü ve dili ayrı düşünmek mümkün değildir. Kültür dili, dil de kültürü bir ölçüde karşılıklı olarak etkileyip biçimlendirmektedir. Bir toplum hakkında yeterli bilgimiz olmasa da toplumun dil verilerine bakarak o toplumun kültürü, yaşayış biçimi, gelenekleri hakkında yeterli bilgiye ulaşmak ve bunun üzerinden bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Bu açıdan konuşulan diller aynı zamanda bir medeniyetin ve kültürün taşıyıcısıdır. Bilindiği gibi insanoğlu, tarihin belli bir evresinde konuşmaya başlamasına rağmen, yazıyı daha geç keşfetmiştir. Konuşma, insanın doğal bir yetisi olmasına rağmen, yazı, konuşmanın bir anlamda disiplin altına alınmasına imkân tanımaktadır. Bu açıdan toplum tarafından kullanılan dilsel yapılar, toplumda hâkim olan belli bir zihniyetin izlerini taşımaktadır.

Dilbilimde temel bir ayrım yapılarak dil, sözlü ve yazılı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sözlü kültür üzerine yaşayan insanlar, henüz yazıyı keşfetmeyen, buna bağlı olarak kitabi bir kültüre sahip olmayan toplumlardır. Bu kültür, insanların düşüncelerine, geleneklerine, yaşayış biçimlerine doğrudan etkisi olan bir kültürdür. Sözlü kültür ve buna bağlı olarak sözlü dil, yazılı kültürden bazı farklarla ayrılmaktadır. Bu kültür kendisini şiir, söylence ve anlatılarla ortaya koymaktadır. Bunlar aynı zamanda sözlü kültürde yaşayanları betimleyen, onların hayatlarını içine alan unsurlardır. Sözlü kültürlerde şiir ve söylenceler, kayıt imkânının az veya hiç olmamasından dolayı ezberlenerek korunmaktadır. Ezberin daha rahat yapılabilmesi için, söylenecek sözlerin ritimli özellikler taşıması gerekmektedir. Ritimsel özelliklerin yanı sıra hâfızaya yardımcı olabilecek kalıplar, kümeleme, eklemli ve bol tekrarlı anlatılar, sözlü kültürlerde vazgeçilmez unsurlardır. Ayrıca karşılıklı muhatapların bulunması, dilin daha somut, duygulu ve coşkulu olmasına yol açmaktadır.

Yazılı kültürler, metnin yönlendirdiği bir kültür olmasından dolayı sözlü kültürlerden bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Sözün yazıyla sabitlik kazanması, daha eleştirel ve soyut düşüncenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Yazılı kültürle beraber kayıt imkânlarının çoğalması sonucunda hâfızanın gücü bir ölçüde zayıflamıştır. Artık uzun anlatıların ezberlenmesine gerek kalmamıştır.

Yazının ortaya çıkmasının en önemli sonuçlarından biri, yazının herkes tarafından okunması, kamuya ait olması ve evrensellik kazanarak kendine yeni muhataplar bularak kendi referans çevresini oluşturmasıdır. Ayrıca nesnel anlamda yazının görülebilmesi, yazı üzerinde birtakım yorumların ve eleştirilerin yapılabilmesi mümkün olmaktadır. Bu anlamda yazı ve eleştirel düşünce arasında bir paralellik kurulabilir. Sözlü hitap durumunda söz muhataplarıyla sınırlıyken, yazıda görünmez muhataplar söylemin hedefi haline gelir. Dolayısıyla yazının, okuyan herkese seslenen bir özelliği vardır. Bunun yanı sıra sözlü bir hitap, işitmeye dayalı, ritimli, bol tekrarlı, dilbilgisi bakımından kuralsız, dinamik, insan sesini jest-mimiklerle gösterebilen, yerine ve muhatabına göre sesin vurgulu söylenmesine imkân tanıyan özellikler sergiler. Yazılı dil, dilbilgisi kurallarının etkisinde olmasından dolayı birtakım grafiksel özelliklerle beraber daha soyut, kusursuz ve görmeye dayalı bir dil özelliği sergiler.

Kur'an, tarihin belli bir döneminde belli bir dili konuşan, bu dil üzerinde uzlaşının hâkim olduğu ve yaşam biçimleri bu dil etrafında şekillenen Arap toplumuna vahyedilmiştir. Metin açısından bakıldığında Kur'an kendisinin Arapça bir dil kullandığını ve vahyin de bu dil üzerinden şekillendiğini vurgular. Bilindiği gibi Kur'an, yirmi küsur yıl içerisinde toplumsal talep ve ihtiyaçlara göre nazil olan bir kitaptır. Her ne kadar vahyin kaynağı ilahi olsa da kullandığı dil ve konuştuğu toplumun beşeri düzlemde olduğu ve vahyin o toplumun dilsel kalıp ve düşünüş tarzlarıyla şekillendiği söylenebilir. Aslında Kur'an'da sık sık dile getirilen ve Arapça indirildiğini söyleyen ayetler, mesaj dilinin bu kültüre bağımlı olduğunu göstermektedir. Bu ise mesaj dilinin Arapçanın bütün inceliklerini ve özelliklerini üzerinde taşıdığı anlamlarına gelmektedir. Özellikle ilk dönemlerde Kur'an tartışmalarının dil üzerinden yapılması, Kur'an'ın anlaşılmasında kullanılan dilin önemli olduğunu göstermektedir. Kur'an öncesi dö-

nemin bilindiği gibi büyük ölçüde sözlü kültürün hâkim olduğu ve bu kültürün hayatın hemen hemen bütün alanlarında kendisini ortaya koyduğu bilinen bir durumdur. Arapların, diğer çağdaşları gibi sözlü kültür içinde yaşadıkları ve büyük ölçüde hayat biçimlerinin bu kültür içinden şekillendiği tarihen bilinen bir durumdur. Araplar arasında sözlü kültüre ait unsurların –şiir, hitabet, bol sayıda ahbara ve söylenceye sahip olmaları– bu bahsettiğimiz düşünceyi desteklemektedir. Ayrıca Arapların ümmî bir toplum olarak nitelendirilmeleri, şüphesiz okuma-yazma konusunda yetersiz olmalarını ifade eder. Bunun yanı sıra ümmî kelimesi kitabi veya metnin yönlendirdiği bir kültüre sahip olmamayı da ifade etmektedir. Bunu Kur'an'ın bizzat kendi ifadeleri ve birtakım tarihî veriler de doğrulamaktadır.

Araplar tarafından ilk dönemlerde yazı karşısında olumsuz bir tavrın geliştirilmesini, hayatlarının büyük ölçüde sözlü kültür içinde şekillenmesine ve yazıyla yeni tanışmalarına bağlayabiliriz. Hayatlarında ve bilgilerin aktarılmasında hâfızanın bu denli önem taşıdığı bir toplumda yazıya karşı olumsuz bir tavrın geliştirilmesinin, normal karşılanması gerektiğini düşünüyoruz. Özellikle sözlü kültürlerde metin tarafından belirlenen bir kültürün olmaması, insanların yaşayış ve düşünüş biçimlerinde etkili olmaktadır. Bilgilerin çoğu zaman ezberden nakledilmesi hâfızanın önemini arttırmaktadır. Ezberlenecek bilgilerin ritimli ve bol tekrarlı olması, buna bağlı olarak da karşılıklı iletişim ortamının bulunması ifadelerde mücadeleci bir üslubun hâkim olmasına zemin hazırlamaktadır. Ayrıca görsel bir metnin olmadığı durumlarda işitmeye yapılan vurgular epey fazladır. Bundan dolayı tarihsel bir tecrübe olarak Kur'an'ın aktarılması ve ezberlenmesi, işitsel bir tecrübe olarak devam etmiştir.

Sözlü ve yazılı dil ayrımı, Kur'an metninin sözler toplamı ve daha sonra yazıya geçirilmiş olması, onun anlaşılması için önemlidir. Sözün yazıyla sabitlik kazanması sözlü dilde bulunan bazı özelliklerin tam olarak ortaya çıkmasını engellemektedir. Sözlü dilde bulunan konuşan kişinin jestleri, mimikleri yazılı bir dilde, ancak noktalama işaretleriyle giderilmeye çalışılmaktadır.

Kur'an'ın metin yapısı, aşağıdaki nedenlerden dolayı sözlü kültür içinde şekillendiği bir gerçektir. Çok sayıda nida edatının kullanılması, geçmiş milletlere ait birtakım söylence ve anlatıların mevcut olu-

şu, Mekki surelerin sonlarında ritimli bir ses uyumunun bulunması metnin, sözlü unsurlar taşıdığı anlamına gelir. Belirtilmeli ki Mekki sure yapısıyla, Medeni sure arasında belli bir üslup farkının olmasıdır. Mekki sureler daha kısa ve ayet sonlarının ritimli bir özellik taşımasına rağmen, Medeni surelerde daha uzun ayetler yer almaktadır. Bu surelerde bulunan ritimli yapı daha sonraki surelerde yavaş yavaş kaybolmaktadır. Bu ise, ilk dönemlerde Allah'ın varlığını ve birliğini kabul ettirmeye dönük, Kur'an'ın çarpıcı anlatısına bağlanabilir.

Kur'an'ın sözlü kültür içinde yaşayan Araplara gelmesinden dolayı ifadelerinde ve üslubunda sözlü kültüre ve sözlü dile ait unsurlar taşıması gayet olağan bir durumdur. Kur'an-ı Kerim'de dikkatli bir okuyucu hemen farkına varacaktır ki isimler veya zamirler yerine daha çok işaret edici bir anlatım benimsenmiştir. Ayrıca zaman zarfları, mekân isimleri açık bir şekilde verilmeyip muhatapların bildikleri bir sıfatla "o gün", "bugün", "iki kent" veya başka bir ifadeyle temas edilmiştir. Bilindiği gibi bu konu Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde mübhemât olarak isimlendirilmiştir. Bu ifade biçimleri daha çok muhatapların varlığını ve bilgisini gerektiren anlatım biçimlerdir. Bunlar özellikle yazılı Kur'an hitabına maruz kalan okuyucular için belirsiz anlatımlardır. Aynı zamanda sözlü hitap durumunda bir söz dışı bağlamın varolması, sözü tamamlayıcı bir işlev görmesine ve dilin referansının belirlenmesine katkıda bulunur. Kur'an hitabında yer alan diğer bir unsur da yeminlerdir. Tarihten beri sözlü kültür ortamında yaşayan ve düşünce biçimleri de bu kültür üzerine şekillenen Arap toplumunda bir sözlü kültür özelliği olarak muhatabı ikna etmeye dönük olarak yeminlere başvurulmaktaydı. Kur'an, Araplara yabancı olmayan ve hayatlarında önemli bir yer tutan yeminleri, bir üslup özelliği olarak kullanmıştır. Tarihten gelen bir unsur olarak yeminler, yasaların ve yazılı hukukun olmadığı ortamlarda karşılıklı güven ve huzurun sağlanması için başvurulan sözel uygulamalardır.

Kur'an'ın üslup olarak dikkat çeken diğer bir özelliği de tekrarların bulunmasıdır. Özellikle sözlü kültürlerde yazının az bilinmesi ve kayıt malzemelerinin yetersiz olması gibi nedenlerden dolayı bilgiler ezberden nakledilir. Sözlü dil kullanımlarında tekrar hem mesajın yerleşmesi hem de söylenen sözlerin hâfızada tutulmasını kolaylaştıran önemli bir üsluptur. Kur'an'ı yazılı bir metin olarak tasavvurun

sonucu olarak onda yer alan tekrarları usandırıcı ve kusur olarak görmek, metni ait olduğu kültür içerisinde anlamamak ve metnin oluşum sürecini gözardı etmekle eşdeğerdir.

Kur'an, hitabını sözlü kültür ve dil açısından değerlendirmemize imkân veren özelliklerden biri olan hazf, bağlamın muhataplar tarafından bilinmesi durumlarında başvurulan önemli bir özelliktir. Çünkü canlı konuşma ortamlarında sözün dışında bulunan bazı unsurlar –yerine göre başın sallanması, bir şeye işaret edilmesi vb.– sözün zikredilmesine gerek kalmadan sözün anlaşılmasını sağlarlar. Bazı durumlarda muhatapların bilgisinde olan bazı sözler gerek duyulmayarak hazfedilebilir. Yazılı Kur'an metninde eksik gibi algılanan cümleler, aslında ilk muhatapların zihinlerinde tamamlanmış bir halde bulunmaktaydı. Dolayısıyla hazf, hakkında bilgi sahibi olunan anlatımlarda ve bağlamın bilinmesi halinde yapılabilen önemli bir sözlü kültür özelliğidir. Kur'an'da yer yer hazf üslubunun kullanılması, büyük ölçüde muhatapların birçok konu hakkında haberdar olmalarına ve dilbilgisi kurallarına göre dilin şekillenmemesinden kaynaklanmaktadır. Arapçanın dilbilgisi kurallarının Kur'an'ın oluşum tarihinden sonra gerçekleşmesi bunu doğrulamaktadır.

Nüzûl döneminden sonra yaşayan ve tamamlanmış, mushaf haline getirilmiş bir Kur'an metniyle karşılaşan muhataplar açısından birtakım anlam boşluklarının olması doğal bir durumdur. Şöyle ki sözlü hitap durumunda veya karşılıklı iletişim ortamlarında fazla bir anlam sorununun ortaya çıkması mümkün gözükmemektedir. Hz. Peygamber'in, vahiy ortamında gelen ayetlerle ilgili çok az yorum yapması veya sorulan sorular üzerine bazı açıklamalarda bulunması, sağlığında Kur'an'ın çok az bir bölümünü tefsir ettiğini gösterir. Bunu izleyen sahabe döneminde tefsir faaliyetinin Hz. Peygamber'in yapmış olduğu tefsirle aşağı yukarı sınırlı olması, muhatapların çoğunun hayatta olmasına bağlanabilir. Kur'an'ın mushaf halini alması ve tabiî bağlamdan uzaklaşıldıkça yorum ve tefsir faaliyetinin artması söz konusu olmuştur. Çünkü hitap durumunda seçilen muhataplar, nesneler ve anlatımlar, bulunulan çevreyle ilgilidir. Bizim anlamaya çalıştığımız durum ise yazılı metnin ötesindeki anlamı kavramaktır. Sözlü kültür içinde şekillenen ve sözel unsurlar taşıyan Kur'an metninin ilk muhataplarıyla kurmuş olduğu ilişki ve buna

dayalı olarak gelişen anlama biçimiyle daha sonraki muhataplarıyla kurmuş olduğu anlama ilişkisi farklıdır. Çünkü Kur'an vahyi ilk muhataplar açısından çeşitli soru ve sorunlara bir cevap mahiyetinde canlı bir söz iken, daha sonraki muhataplar açısından yazılı bir metne dönüşmüştür. Yazılı metin ise olayların hepsini bize yansıtmamaktadır. Bu açıdan Kur'an'la ilişkide bulunan muhataplar için, açıklanması gereken bazı unsurların varlığı dikkat çekmektedir. Aslında Ulûmu'l-Kur'an eserlerinde açıkça belirtilmese de, sözlü Kur'an hitabının yazıya geçirilmesiyle ortaya çıkan birtakım anlam boşluklarının giderilmeye çalışıldığı gözlemlenmektedir. Bu eserlerde tekrarların, yeminlerin, mübhemlerin, nida edatlarının, hazf vb. konuların Kur'an'da bulunma nedenleri konusunda bazı açıklamalarda bulunulması ve belli bir tasnife tâbi tutulup incelenmesi, Kur'an'ın yazılı metin formuyla sözlü metin formu arasında ortaya çıkan anlam farklılaşmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle esbâb-ı nüzûl gibi disiplinlere, sözün bağlamını anlamaya ve yeniden oluşturmaya çalışan disiplinler olarak bakılabilir.

Kur'an'ın yazılı bir metin yerine sözlü bir metin olarak okunması ve anlaşılması onun üzerine yapılan bir takım eleştirileri bertaraf edebilir. Bilindiği gibi Kur'an metnine yönelik olarak ortaya atılan birtakım iddialar söz konusudur. Bu iddaların başında Kur'an kompozisyonunun dağınık olması, ayetler ve sureler arasında ilişkinin olmaması, kronolojik olarak düzensiz olması, yeminlerin, tekrarların, çelişik gibi görünen ifadelerin bulunmasıdır. Ayrıca tamamlanmış bir metinde nasih-mensuh'un yer alması bir kusur olarak değerlendirilmektedir. Bu eleştirlerde Kur'an gibi bir metinde yer yer tekrarların olması, çelişik gibi gözüken ifadelerin varlığı, ilk muhataplar tarafından herhangi bir kusur olarak algılanmayıp, yazılı bir metinle yüzleşen muhatapların karşılaştığı bir durumdur. Hz. Peygamber zamanında ve bunu takip eden yakın dönemlerde metnin mahiyeti hakkında fazla bir tartışmanın yapıldığına dair haberlere rastlamak mümkün değildir. Bu ise ilk dönemlerde Kur'an'a yazılı bir metin muamelesi yapılmadığını gösterir. Yani ilk muhataplar tarafından gündeme getirilmeyen fakat daha sonra gelen muhataplar tarafından tartışılan nasih-mensuh, mübhemat, yeminler, tekrarlar, hazf, müşkil ve müteşabih gibi konular, Kur'an metninin dönüşümüyle ilgili konulardır. Dolayısıyla vahyin inzal sürecinde Kur'an'a bir kitap

muamelesi yapılmadığı açıktır. Bunu birtakım tarihî veriler de desteklemektedir. İlk dönem vahye muhatap olanlar açısından Kur'an, okunan işitilen ve buna dayalı olarak algılanan bir sözler toplamından başka bir şey değildi. Kur'an'ın bu işitsel tecrübesi ve sözel boyutu, günümüzde de devam ettirilen önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle günümüzde hafızlık geleneğinin güçlü bir şekilde devam ettirilmesi, ritüellerde ve diğer birtakım toplumsal törenlerde, Kur'an'ın sözel boyutunun canlı bir şekilde yaşatılması söz konusudur.

Bu açıklamalardan sonra Kur'an hakkında şu değerlendirmeler yapılabilir: Kur'an şu anda yazılı bir hitaptır. Fakat bu yazılı hitabın arkasında sözlü bir hitap ve karşılıklı konuşma ilişkisi mevcuttur. Bundan dolayı o dönemde yaşayan insanlar için bir anlam sorunundan bahsetmek mümkün değildir. Zira sözün ve vahyin tabiî bağlamını oluşturuyorlardı. Sonra gelen muhataplar için, arkasında sözlü hitabın veya sözlü dil kullanımın varolduğu yazılı bir metin vardır. Bu yazılı hitabın anlaşılabilmesi için metin dışı bağlama ihtiyaç vardır. Sözün oluştuğu ortamın deşifre edilmesi ve metnin sözün bağlamına yerleştirilmesi gerekmektedir. Geleneğimizde esbâb-ı nüzûl gibi çalışmalar, bu endişeden doğmuştur.

Özellikle günümüz okurları için Kur'an'ın sözel boyutu, göz önünde bulundurulması gereken konular arasındandır. Yazılı bir metin olarak tasavvur edilmesi ve buna göre okunulması, Kur'an metnini yanlış anlama ve değerlendirmeye müsait hale getirecektir. Yeri gelmişken salt metin olarak okunması veya başka bir deyişle meal üzerinden yorumlanması, aslında Kur'an'ı ait olduğu yere koymadan –arkasındaki sözlü kültürün göz önünde bulundurulmaması– bir anlamda onun yanlış anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır. Günümüzde Kur'an'ın anlaşılması için meâlin yeterli olduğu konusunda bazı görüşlere bu anlamda katılmadığımızı belirtmeliyiz. Çünkü Kur'an, tarihiyle, kültürüyle, gelenekleriyle ve buna bağlı olarak kullanılan diliyle bir bütünlük taşımaktadır. Bunlar aynı zamanda metnin ait olduğu sistem içinde okunmasına yardımcı olan unsurlardır.

Kur'an'ın okunması ve anlaşılması sadece metin düzeyinde gerçekleşmez. Yorumcuyu metnin içine çeken bir özelliği vardır. O, muhatabına bir şey söylerken veya anlatırken aynı zamanda muhatabı-

nı belli bir tutuma ve eyleme yönlendirmektedir. Bazı ayetlerde iman ve salih amelin birlikte verilmesi, muhataplarına bazı tavsiyelerde bulunması, onları eleştirmesi, uyarması, ifadelerinin soyut ve teorik olmayıp yaşayan hayata ait olması, Kur'an metninin işlevsel bir metin olduğunu gösterir. Dolayısıyla Kur'an metni diğer metinlerden bu konuda büyük ölçüde ayrışmaktadır.

Bu genel tespit ve değerlendirmelerden sonra, çalışmanın sonuç bölümünü aşağıdaki teklif ve temennilerle bitirmek istiyoruz.

* İslami kültür alanında yapılan çalışmalarda özellikle Ulûmu'l-Kur'an çalışmalarında her ne kadar adı konulmasa da Kur'an'ın sözel boyutunun da göz önünde bulundurulduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda yaptığımız çalışma bir ilk olmayıp tefsir geleneğine bir katkı denemesi mahiyetindedir. Özellikle kültür tarihi çalışmalarına ağırlık verilmesi, Kur'an'ın oluşum tarihi ve tefsir konusunda yeni yaklaşımların oluşturulmasına zemin hazırlayabilir. Arkasında mevcut olan kültürün, geleneklerin, dilin araştırılması onun anlamı konusunda bize yeni açılımlar sağlayabilir. Metnin arkasında bulunan olayların bilinmesi, Kur'an hitabının amacını, neyi gerçekleştirmeyi çalıştığını büyük ölçüde ortaya koyacaktır. Bu açıdan metinden yola çıkarak olgulara varmak yerine, olgulardan yola çıkarak metne yaklaşmak, daha yerinde bir tutum olacaktır. Çünkü Kur'an bir kitap olarak bize olayların detayını vermez. Sadece tarihî olaylara ve olgulara, deyim yerindeyse işarette bulunur. Dolayısıyla Kur'an nesnel anlamda orada duran bir kitap olmayıp kendi tarihiyle bağlantılı olarak ele alınıp değerlendirilmelidir. Böyle bir yöntemle Kur'an tarihine ve tefsirine yaklaşılması, onun oluşum tarihinin yerinde tespit edilmesine imkân tanır.

* Genellikle yapılan çevirilerde, Kur'an'ın sözlü metin özelliği yani hitabi tarzının göz önünde bulundurulmaması, çevirilerin donuk ve yavan kalmasına sebep olmaktadır. Bilindiği gibi Kur'an metninin yazılı haline, mushaf adı verilmiştir. Kur'an'ın mushaf haline gelmesi belli bir merhaleden sonra gerçekleşmiştir. Noktalanması, harekelenmesi, kıraat farklılıklarının asgariye indirilmesi, ayet duraklarının konulması, sonradan meydana gelen değişimlerdir. Yazıyla standart hale getirilen mushaf metninde bu sayılanlara dikkat edilmesi, tercüme çalışmalarında gerekli olan hususlardır. Metnin arkasında

mevcut olan sözlü kültür özellikleri dikkate alınmadığından, metnin sözlü ve duygu yüklü boyutu ele alınmayarak sadece anlam merkezli çeviriler yapılmaktadır. Bu ise Kur'an metninin ilk yapısından uzaklaşılmasına ve Kur'an'ın sadece anlam ileten bir metne indirgenmesine yol açmaktadır. Oysa sözlü bir metinde muhataplar ve zamirler durmadan yer değiştir, ifadeler yerine göre bazen onaylama bazen de ret anlamına gelebilir. İfadeler daha canlı ve coşkulu olabilir. İnsanlarda bıraktığı etki, yazılı bir metinden daha kalıcı ve etkileyicidir. Dolayısıyla Kur'an metninin sözlü boyutu ve yaşayan canlılığı tercümelerde dikkate alınmalıdır. Sadece Kur'an'ı metin olarak görmek, anlam ve maksatlarını kavramamak anlamına da gelir. Bu açıdan çeviriler yapılırken gerekli bir yöntem olarak, Kur'an'ın belli bir tarih ve kültür ortamında vücut bulduğunun dikkate alınması gerekir.

Kur'an tasavvurunu sadece metin eksenli oluşturmak ve görmek, onun maksatlarını görmemekle eşdeğerdir. Onu bir metin olarak tasavvur etmek ve doğrudan metin üzerinden çıkarımlarda bulunmanın yanlış bir tutum olduğu belirtilmelidir. Çünkü Kur'an sadece tarihte olan birtakım olay ve olgulara atıf yapan, bu bağlamda atıfsal bir metin görünümündedir. Dolayısıyla Kur'an, oluşum ve teşekkül süreciyle bir metin olarak tasvir edilip değerlendirilmelidir. Böyle bir tasvir biçimi, Kur'an'ın bir bütün olarak görülmesini ve anlaşılmasını sağlayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd, *Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-kur'â-ni'l-kerîm,* Çağrı Yay, İstanbul 1990.

Emîn, Ahmet, *Duha'l-islâm,* Beyrût, ts.

Akarsu, Bedia, *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1984.

Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

Aksan, Doğan, *Anlambilim,* Engin Yayınevi, Ankara 1997.

Anlambilim-Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi, Engin Yay., Ankara 1999.

Cumhuriyet Dönemimden Bugüne Örneklerle Şiir Çözümlemeleri, Bilgi Yay., Ankara 2003.

Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990.

Şiir Dili ve Türk Şiir Dili, Engin Yay., Ankara 1999.

Aktaş, Şerif, *Edebiyatta Üslup ve Problemleri,* Akçağ Yay., Ankara 1998.

Albayrak, Halis, "Kıraat Sorunu", *Dini Araştırmalar,* c. 4, sayı 11, 2001.

"Mübhemâtu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *AÜİF Dergisi,* c. 32, Ankara 1992.

Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, Şule Yay., İstanbul 1992.

Ali, Cevâd, *el-Mufassal fî târihi'l-arab kable'l-islâm,* yy.,1993.

Alpyağıl, Recep, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik-Kur'an-ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler I,* Ağaç Yay., İstanbul 2003.

Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesine Giriş,* İnkılâp Yay., İstanbul 2003.

Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meali,* DİB Yay., Ankara 2001.

el-Alûsî, Mahmud Şükrü, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-arab,* tahk. Muhammed Behcet el-Eserî, Beyrût ts.

el-Amrânî, Hasan, "Risale-i Nura Göre Kur'an-ı Kerimdeki Tekrarların Edebi Yönü", *Kur'an'ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım, Risale-i Nur Örneği-Uluslararası Bedîüzzaman Sempozyumu,* Nesil Basın Yayın, İstanbul 1998.

Aristoteles, *Retorik,* çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995.

Arkoun, Muhammed, *Kur'an Okumaları,* çev. M. Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Aslan, Abdulgaffar, *Kur'an'da Vahiy,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

Assman, Jan, *Kültürel Bellek,* çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001.

Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

Aycan, İrfan; Söylemez, Mahfuz; Yurtseven, Nesmeddin, *Apokrif Tarih Yazıcılığı*, Araştırma Yay., Ankara 2003

Aydın, Hayati, "Kur'an Belağatı Bağlamında Edeb", *İslâmî Araştırmalar*, c. 15, sayı 3, 2002.

Aysenever, Kübilay, *Collingwood'un Tarih Felsefesi*, İmge Yay., Ankara 2001. yy., 1981.

el-Ayyâşî, Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd es-Selemî es-Semerkandî, *Tefsîru'l-ayyâşî*, Müessetu'l-A'lemi li'l-Matbû'at, Beyrût 1991.

el-Bağdâdî, el-Hatîb, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, tahk. Ahmed Ömer Hâkim, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, Beyrût 1986.

Takyîdu'l-ilm, tahk. Yûsuf el-Uş, el-Ma'hedu'l-Firensi, li'd-Dirâyeti'l-Arabiyye, Dımaşk 1949.

Bardakoğlu, Ali, "Kasâme", *DİA*, İstanbul 2001.

Barry, Sanders, *Öküzün A'sı-Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*, çev. Şehnaz Tahir, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.

el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-bağavî*, Dâru Taybe, Riyad 1993.

el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Ensâbu'l-eşrâf*, tahk. Süheyl Zükkâr, Riyaz Ziriklî, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1996.

Futûhu'l-buldân, Müessesetü'l-Meârif, Beyrût 1987.

Bell, Richard, *Introduction to the Qur'an*, The Edinburg Universty Press, Edinburg 1953.

Benveniste, Emile, *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, İstanbul 1994.

Bergue, Jacques, "The Koranic Text: From Revelatin to Compilation", *The Book in the Islamic Word-The Written Word and Communication in The Middle East*, ed. George N. Atiyeh, State University of New York Press, New York 1995.

el-Beyzâvî, Kâdî Nâsıruddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dersaâdet ts.

Bilen, Osman, *Yorumbilimin Felsefi Temelleri*, Kitabiyât, Ankara 2002.

Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, Enderun Yay., İstanbul 1989.

Bolelli, Nusreddin, *Belağat-Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, MÜİF Yay., İstanbul 1993.

Belağat-Kur'an Edebiyatı, Rağbet Yay., İstanbul 2000.

el-Buhârî, Abdullah Muhhamed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kâhire, h. 1400.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu, Tekvînu'l-akli'l-arabî*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997.

Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, çev. Burhan Köroğlu ve Diğerleri, Kitabevi, İstanbul 1999.

el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, tahk. Abdüselam Muhammed Hârun, Dâru'l-Cîl, Beyrût ts.

Kitâbu'l-hayevân, tahk. Abdusselam Muhammed Hârun, Dâru'l-Cîl, Beyrût ts.
"Risaletu tafdili'n-nutk ale's-samt", *Resâilu'l-câhız er-resâilu'l-edebiyye,* Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrût 1991.
Carlyle, Thomas, *Kahramanlar*, Ötüken Yay., çev. Behzat Tanç, İstanbul 2004.
el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhâh-tâcu'l-luğa ve sıhâhi'l-arabiyye,* tahk. Ahmed Abdu'l-Ğafur Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût 1984.
Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü,* TDV Yay., Ankara1989.
Tefsir Tarihi, DİB Yay., Ankara 1988.
Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller, AÜİF Yay., Ankara 1968.
Chandler, Daniel, "Biases of the Ear and Eye", *http://www.aber.ac.uk/media/Documents/litoral/litoral1.html.*
Chartier, Roger, *Yeniden Geçmiş, Tarih-Yazılı Kültür-Toplum,* çev. Lale Arslan, Dost Yay., Ankara 1998.
Clanchy, M. T., *From Memory to Written Record*, Oxford; Cambridge, 1993.
Collinwood, R. G., *Bir Özyaşam Öyküsü,* çev. Ayşe Nihat Akbulut, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996.
Condon, John C., *Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlambilim ve İletişim-,* Çev.Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1995.
Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar?* çev. Alaeddin Şenel, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.
el-Cürcânî, Abdu'l-Kâhir, *Delâilu'l-i'câz,* Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1995.
el-Cürcânî, Ebû'l-Hasen, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-ta'rîfât,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2000.
Çağıl, Necdet, *Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Mukayesesinde Özgün Bir Yaklaşım,* Araştırma Yay., Ankara 2005.
Çelikkol, Yaşar, *İslam Öncesi Mekke,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Okuma Esasları,* Aksa Yay., İstanbul 1997.
Çetin, Nihad M., "Ümmîlik", *İslam Ansiklopedisi,* MEB Yay., İstanbul 1993.
Nihat M., *Eski Arap Şiiri,* İÜ Yay., Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1973.
Dara, Ramis, *Yazılı Anlatıma Giriş,* Asa Yay., Bursa 2000.
De Saussure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul 1998.
Demirayak, Kenan-Savran, Ahmet, *Arap Edebiyatı Tarihi-Câhiliye Dönemi,* Atatürk Üniveristesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1993.
Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü,* MÜİF Vakfı Yay., İstanbul 2003.

Vahiy Gerçeği, MÜİF Yay., İstanbul 1996.

Demirci, Kürşat, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar,* İşaret yay., İstanbul 1991.

Derveze, İzzet, *Asru'n-nebi-Kur'an'a Göre Hz. Muhammedin Hayatı,* çev. Mehmet Yolcu, Yöneliş Yay., İstanbul 1995.

et-Tefsîru'l-hadîs, Ekin Yay., çev. Şaban Karataş, İstanbul 1998.

Dıraz, Muhammed A., *Kur'an'a Giriş,* çev. Salih Akdemir, Kitâbiyât, Ankara 2000.

En Mühim Mesaj Kur'an, çev. Suat Yıldırım, Akçağ Yay., Ankara 1985.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük,* İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Dupont, Florence, *Edebiyatın Yaratılışı: Yunan Sarhoşluğundan Latin Kitabına*, çev. Necmettin Sevil, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-kur'an,* nşr. M. Fuâd Sezgin, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1988.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı (Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri üzerine),* çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.

"Kur'an Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı", çev. İsmail Albayrak, *İslâmiyât*, c. 7, sayı 1, 2004.

Cündioğlu, Dücane, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi,* Tibyan Yay., İstanbul 1997.

Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, Kitabevi Yay., İstanbul 1998.

"Matbû Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu", *2. Kur'an Sempozyumu,* Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996.

el-Endulusî, İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri kitâbi'l-azîz,* tahk. Abdusselam Abdu'ş-Şafi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.

Mukaddimetân fî ulûmi'l-kur'an, tahk. Arthur Jeffery, Mektebetü'l-Hancı, ts.

el-Ensârî, Cemâluddîn İbn Hişâm, *Şerhu şuzûru'z-zeheb,* el-Mektebetü'l-Arabiyye, ts.

el-Esed, Nâsuruddîn, *Mesâdiru'ş-şi'ri'l-câhilî*, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1988.

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meânî'l-kur'an,* tahk. Muhammed Ali en-Neccâr; Ahmed Yûsuf Necâtî, Dâru's-Surûr, ts.

el-Galâyînî, Mustafa, *Câmiu'd-durûsu'l-arabiyye*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 1982.

el-Hûlî, Emîn, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar,* çev. Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin, Kitâbiyât, Ankara 2006.

el-İsfehânî, Ebû'l-Ferec, *Kitâbu'l-eğânî*, tahk. Abdu'l-Kerîm el-Azbâvî; Abdu'l-Azîz Matar, el-Heyetü'l-Mısriyye, Mısır 1993.

el-İsfehânî, Râgıb, *Müfredât fî garîbi'l-kur'an*, tahk.Muhammed Halîl Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001.

Ellul, Jasques, *Sözün Düşüşü,* çev. Husamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul 1998.
Emîn, Ahmed, *Duha'l-islâm,* Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrût ts.
Eren, Cüneyt, "Kur'an-ı Kerimde Tekrar Olduğu İddiasının Belağat Açısından Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi,* c. III, Sayı 2, Güz 2001.
Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi,* İstanbul 1982.
Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı-Meal-Tefsir,* çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1997.
Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Makaleler I,* çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997.
Ferre, Frederick, *Din Dilinin Anlamı,* çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 1999.
Gadamer, Hans-Georg, "İnsan ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena-Dil Gelenek ve Yorum,* Derleme ve Tercüme: Hüsametin Arslan, Paradigma, İstanbul 2002.
"Metin ve Yorum", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler,* çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.
Goldziher, İgnaz, *İslam Tefsir Ekolleri,* çev. Mustafa İslamoğlu, Denge Yay., İstanbul 1997.
Goody, Jack, *The Interface Between the Written and Oral,* Cambridge Universty Press, Cambridge 1991.
The Power of The Written Tradition, Smithsonian Institution Pres, Washington and London 2000.
Yaban Aklın Eleştirisi, çev. Koray Değirmenci, Dost Kitabevi, Ankara 2001.
Göka, Erol; Topçuoğlu, Abdullah; Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı-Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme,* Vadi Yay., Ankara 1999.
Göktürk, Akşit, *Çeviri: Dillerin Dili,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.
Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, Gelenek Yay., İstanbul 2003.
Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,* TDV Yay., Ankara 1997.
Gracia, J. J. E., *Text and Their Interpretation,* Review of Metaphysics, 43 March 1990.
Graham, William A., *Beyond the Written Word-Oral Aspects of Scripture in the History of Religion,* Cambridge Universty Press, Kanada 1987.
Günaltay, M. Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,* Sadeleştiren: M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.
İslam Öncesi Arap Tarihi, Sadeleştiren: M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.
Günay, Doğan, *Dil ve İletişim,* Multilingual Yay., İstanbul 2004.
Metin Bilgisi, Multilingual Yay., İstanbul 2001.
Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.

Kültür Konusu ve Sorunlarımız, Remzi Kitabevi, İstanbul1985.

Halefullah, Muhammed Ahmed, *Kur'an'da Anlatım Sanatı,* çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurahmân, *Kitâbu'l-ayn,* tahk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmirâî, Müessetü'l-A'lemî, Beyrût 1988.

Hamidullah, Muhammed, "Allah'ın Elçisi ve Sahabe Devrinde Yazı Sanatı", çev. Hasan Çağlar, *İslami Araştırmalar*, c. 2, sayı:7, 1988.

İslam Peygamberi, çev. M. Said Mutlu, İrfan Yay., İstanbul 1972.

Kur'an-ı Kerim Tarihi, çev. Salih Tuğ, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993.

Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi,* AÜİF Yay., Ankara 1991.

Huseyn, Tâhâ, "Kur'an-ı Kerîm'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı", çev. Said Hatiboğlu, *İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1961.

Câhiliye Şiiri Üzerine, çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlih,* tahk. Abdülkerîm el-Hatîb, Kâhire 1982.

İbn Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed b. el-Endulusî, *Kitâbu'l-ıkdı'l-ferîd*, tahk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût ts.

İbn Cemâ'a, Bedruddîn Muhammed b. İbrahim el-Kinâî el-Hamevî, *Gureru't-tıbyân fî men lem yüsemme fi'l-Kur'an,* Dâru Kuteybe, Beyrût 1990.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa,* Dâru'l-Cîl, Beyrût 1991.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime,* tahk. Ali Abdulvâhid Vâfî, Kâhire ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelîk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, tahk. Mustafa es-Sekâ ve Diğerleri, Beyrût ts.

İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr, *Siretü ibn ishâk,* tahk. Muhammed Hamîdullah, yy., 1981.

İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm,* Mektebetu'l-Menâr, Ürdün 1990.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Tefsîru garîbi'l-kur'an,* tahk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1978.

Te'vîlu müşkili'l-Kur'an, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2002.

Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs, tahk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrût 1988.

Uyûnu'l-ahbâr, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire 1925.

eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ', Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrût 1994

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-arab*, Dâru Sadr, Beyrût 1990.

İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist,* Beyrût 1994.

İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtip ve'ş-şâir,* tahk. Muhammed Muhyîddin Abdu'l-Hâmid, el-Mektebe-tu'l-Asriyye, Beyrût 1995.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan,* çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

İzzetbegoviç, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslam,* çev. Salih Şaban, İstanbul 1987.

Jansen, J. J. G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar,* çev. Halil-rahmân Açar, Fecr Yay., Ankara 1993.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an,* Oriental Institute Barado, Kâhire 1938.

Jons, A. H., "Quranic Presantation of the Joseph Story", *Approaches to the Qur'an,* ed. G. R. Hawting ve Abdu'l-Kadir A.Shareef, London 1993.

Juynboll, G. H. A., "İslamın İlk Dönemlerinde Kur'an Kıraatı (Okuma) nın Durumu", çev. Yûsuf Alemdar, *Nüsha-Şarkiyât Araştırmaları Dergisi,* Yıl IV, Sayı 12, Kış 2004.

el-Kâdı, Abdulfettâh, *Esbâb-ı nüzûl,* çev. Salih Akdemir, Fecr Yay., Ankara 1995.

Karacabey, Salih, *Hadis Tenkidi,* Sır Yay., İstanbul 2001.

el-Kâsimî, Cemâleddîn, *Tefsir İlminin Meseleleri,* çev. Sezai Özel, İz Yay., İstanbul 1990.

el-Kattân, Mennâ', *Mebâhis fi ulûmi'l-kur'ân,* Müessetü'r-Risâle, Beyrût 1993.

Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillah, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn,* Dâru'l-Fikr, ts.

Kaya, Mahmut, "Hitabet", *DİA,* İstanbul 1998.

Kavaklıoğlu, Mahmut "Sergilediği Beden Dili Açısından Hz. Peygamber", *GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2004/2, c.III, Sayı 6.

el-Kelbî, Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib, *Kitâbu'l-esnâm,* tahk. Ahmed Zeki Paşa, Dâru'l Kütübi'l Mısriyye, Mısır 1924.

Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy,* AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 2002.

Kıran, Zeynel, *Dilbilime Giriş,* Yayına Haz., Ayşe (Eziler) Kıran, Seçkin Yay., Ankara 2002.

el-Kirmânî, Mahmûd b. Hamza, *Esrâru't-tekrâr fî'l-kur'an,* tahk. Abdu'l-Kâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-Fazîle, yy., ts.,

Kitab-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahit,* Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993.

Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum),* İsam Yay., İstanbul 1996.

Koç, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebi Hatim Tefsir Örneğinde Bir Literatür İncelemesi,* Kitâbiyât, Ankara 2003.

"Sebeb-i Nüzûle Bağlı Anlamın Aşılmasını Kolaylaştıran Bir Unsur Olarak Kur'an Metni: 7. A'raf Suresinin 31-32 Ayetleri", *İslâmiyât,* cilt 7, sayı 1, 2004.

Koç, Turan, "Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu,* Van 2001.

"Şiir Dili", *Hece-Türk Şiiri Özel Sayısı,* 53-54-55, Ankara 200.

Din Dili, Rey Yay., Kayseri ts.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Usûl-İlmu mustalahi'l-hadis,*AÜİF Yay., Ankara 1987.

Hadis Istılahları, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1985.

Konulu Kur'an-ı Kerim Tefsiri (Örnek Fasikül), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2001.

el-Kinnevcî, es-Seyyid Muhammed Sıddık Hân, *el-Bulğa fî usûli'l-lûğa,* Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrût 1988.

el-Kurtubî, Ebû Abdulah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'an,* Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût 1986.

Kutub, Seyyid, *fî Zilâli'l-Kur'an,* Daruş-Şurûk, Kâhire 1995.

Leakey, Richard, Lewin, Roger, *Göl İnsanları,* çev. Fusun Baytok, Tübitak Yay. İstanbul. 2000.

Lings, Martin (Ebûbekir Siraceddin), *Hz. Muhammedin Hayatı,* çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 2006.

Lyons, J., *Kuramsal Dilbilimine Giriş,* çev. Ahmet Kocaman, TDK Yay., Ankara 1983.

Maclntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde-Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma,* çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001.

Madigan, Daniel A., *The Qur'an Self-Image-Writting and Authority in Islam's Scripture,* Princeton and Oxford 2001.

el-Makdisî, Ebû Şâme, *el-Mürşidu'l-vecîz,* tahk. Tayyar Altıkulaç, TDV Yay., Ankara 1986.

Makdisî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. el-Beşârî, *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim,* tahk. Muhammed Mahzûm, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1987.

Mardin, Şerif, *İdeoloji,* İletişim, İletişim Yay., İstanbul 1995.

el-Mevdûdî, Ebû'l Al'â, *Tefhîmu'l-Kur'an,* çev. Muhammed Han Kayanî ve Diğerleri, İstanbul 1996.

Mez, Adam, *Onucu Yüzyılda İslam Medeniyeti,* İnsan Yay., çev. Salih Şaban, İstanbul 2000.

Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru mukâtil b. suleymân,* tahk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

el-Mübârek, Muhammed, *Fıkhu'l-luğa ve hasâisu'l-arabiyye,* Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981.

Müslim, Ebû'l-Huseyn el-Haccâc, *Sahîhu müslim,* tahk. Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût ts.

Nasr, Seyyid Hüseyin, "İslami Eğitimde Sözlü Aktarım ve Kitap-Yazılan ve Konuşulan Söz", çev. Şefik Deniz, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 6, Sayı 3.

en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîru'n-nesefî*, Kahraman Yay., İstanbul 1984.

en-Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-I*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 1999.

en-Nîsâbûrî, İsmâîl b. Ahmed, *Vucûhu'l-kur'âni'l-kerîm*, tahk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Dâru's-Sekâ, Beyrût 1996.

Neuwirth, Angelika "Images and Metaphorsin the Introductory Sections of the Makkan Sures", *Approaches to the Qur'an*, ed. G. R. Hawting ve Abdu'l-Kadir A. Şerif, Londra 1993.

Ok, Üzeyir, "Kur'an Okumanın Meta-Linguistik Yapısı", *İslamiyât*, cilt 6, sayı 4, 2003.

Ong, J. Walter, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul 1995.

Önkal, Ahmet; Bozkurt, Nebi, "Deve", *DİA*, c. IX, İstanbul 1994.

Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., Bursa 1998.

Özdemir, Abdurrahman, *Eski Arap Şiirinin Zirve İsimlerinden Biri -Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2007.

Özsoy, Ömer "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı 1995.

"Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslami Araştırmalar*, Cilt 9, Sayı 1-2-3-4, 1996.

Sünnetullah-Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması, Fecr Yay., Ankara 1994.

Kur'an ve Tarihsellik Yazıları, Kitabiyât, Ankara 2004.

Öztürk, Hayrettin, *Ebedi Muciz-Kur'an Yazılması ve Toplanması*, Sidre Yay., İstanbul 1999.

Öztürk, Mustafa, "Mübhemâtu'l-Kur'an ve İmamiyye Şiası", *Dini Araştırmalar*, c.III, sayı. 8.

Kur'an Dili ve Retoriği, Kitâbiyât, Ankara 2002.

Kur'an ve Aşırı Yorum, Kitâbiyât, Ankara 2003.

Öztürk, Nermin, "İlahi Dinlerde Yemin, Keffaret ve Kurban", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 13, Konya 2002.

Paçacı, Mehmet "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât-İslamî İlimler Sorunu*, c. 6, sayı 4, 2003.

"Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı 1995.

Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.

Palmer, F. R., *Semantik "Yeni Bir Anlambilim Üzerine"*, çev. Ramazan Ertürk, Kitabiyât, Ankara 2001.

Poonawala, İsmail K., "Muhammed İzzet Derveze'nin Çağdaş Tefsir Yöntemi: Kur'an Hermenötiğine Bir Katkı", çev. Süleyman Gezer, *GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. I., s. 2, 2002.

Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, çev. Vural Ülkü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1995.
Rabinow, Paul; Sullivan, William, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım,* çev. Taha Parla, Hürriyet Vakfı Yay.,1990.
er-Râfî, Mustafa Sâdık, *İ'câzu'l-kur'an ve'l-belâgatu'l-edebiyye,* Beyrût 1990.
er-Râzî, Fahruddîn, *Mefâtîhu'l-gayb,* Dâru'l Fikr, Beyrût 1993.
Reşid, Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Fikr, ts.
Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri,* çev. Mehmet Dağ, Etüt Yay., Samsun 2000.
Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and The Surples of Meaning*, Forth Worth: Texas Christian University Press 1976.
"Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım,* Hüriyet Vakfı Yay. çev. Taha Parla, İstanbul 1990.
Robbins, Vernon K., "The Rhetorical Full-Turn in Biblical Interpretation: Reconfiguring Rhetorical-Political Analysis", *Rhetorical Criticism and the Bible: Essays from the 1998 Florence Conference,* ed. S. E. Porter and T. H. Olbricht, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 195. Sheffield Academic Press, 2002.
Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant-The Concept of Knowledge in Medieval Islam,* Leiden, E. J. Brill, 1970.
Said, Edward, *Kış Ruhu,* çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul 2000.
es-Sâlih, Subhî, *Mebâhis fî ulûmi'l-kur'ân,* Dersaâdet ts.
es-San'ânî, Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm, *el-Musannef,* tahk. Habiburrahmân el-A'zamî, el-Mektebtü'l-İslamî, Beyrût 1983.
Sanders, Barry, *Öküzün A'sı: Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi,* çev. Şehnaz Tahir, Ayrıntı Yay., İstanbul1999.
es-Sâvî, Ahmed el-Mâlikî, *Hâşiyetü's-sâvî alâ tefsîri celâleyn,* İstanbul ts.
Searle, J. R., "Söz Eylem Nedir?", çev. Oya Gödekli, *Dilbilim Seçkisi,* ed. Doğan Aksan, Ankara 1982.
Söz Edimleri-Bir Dil Felsefesi Denemesi, çev. R. Levent Aysever, Ankara 2000.
es-Sem'ânî, Muhammed b. Mansûr et-Teymî, *el-Ensâb,* tahk. Abdurahmân b. Yahyâ b. el-Muallimî, Beyrût 1980.
Sezgin, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları,* haz., Ali Dere, Kitâbiyât, Ankara 2000.
es-Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *Kitâbu'l-mesâhif,* Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût 1985.
Soysaldı, Mehmet; Şimşek, Songül "Kur'an'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamberin Ümmîliği Meselesi", *Ekev Akademi Dergisi,* Sayı 6, 2003.
Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'an ve Oryantalistler,* Fecr Yay., Ankara 1998.
Söylemez, M. Mahfuz, *Bedevîlikten Hadâriliğe Kûfe,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.

Strauss, L., *Yaban Düşünce,* çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.

es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân Ebî Bekr, *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'an,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1987.

el-Müzhir fî ulûmi'l-lüğa ve envâihâ, nşr. M. Ahmed Câd el-Mevla ve Diğerleri, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire ts.

Lubâbu'n-nukûl fi esbâbı'n-nüzûl, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, 1994.

es-Sülemî, İzzeddîn Abdü'l-Azîz Abdusselâm, *el-İşârât ile'l-i'câzi fî ba'di'l-mecâz,* Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrût 1987.

Şa'bân, Zekiyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları* çev. İbarahim Kâfi Dönmez, TDV Yay. Ankara 1990.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001.

Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine,* Işık Yay., İzmir 1994.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1992.

Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, *Mevzûâtu'l-ulûm,* İkdâm Matbaası, İstanbul 1313.

Tatar, Burhaneddin "Kur'anı Yorumlama Sorunu", *Kur'an ve Dil Sempozyumu,* Van 2001.

"Toshihiko İzutsu'nun Kur'an Semantiği Üzerine Çalışmalarının Kur'an Hermenötiğine Katkısı", *Batıda İslam Çalışmaları Sempozyumu,* DİB Yay., Ankara 2003.

et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn,* Daru Sadır, Beyrût ts.

Tekin, Arslan, *Edebiyatımızda İsimler ve Terkipler,* Ötüken Yay., İstanbul 1995.

Thomas, Rosalind, *Literacy and Orality in Ancient Greece,* Cambridge University 1992.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen,* tahk. Kemal Yûsuf el-Hût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1987.

Tura, Sabahat, "Dilbilim ve Halkbilim", *Türkiye de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler,* der. Seyfi Karabaş-Yaşar Yeşilçay, Baylon Mtb., Ankara 1977.

"Anlam ve Yorum", *Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları,* Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1980.

Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları,* MÜ İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 1991.

Uygur, Nermi, *Dilin Gücü,* Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001.

*Kültür Kuramı,*Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996.

Ünver, Mustafa, "Kur'an'ı Anlamada 'Söz' Merkezli Bir Vasatın Rolü", *İslâmiyât,* c. VI, sayı 1, 2003.

"Kur'an'ı Anlamada Tek Bir Paradigmanın Kifayeti Problemi", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu,* Van 2001.

el-Vâhidî, Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-nüzûl,* Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1993.

Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü,* Multilingual Yay.,İstanbul 2002.

Versteegh, C. H. M., *Arabic Grammer and Qur'anic Exegesis in Early Islam,* E. J. Brill, Leiden 1993

Dilbilimin Temel İlke ve Kavramları, Multilingual Yay., İstanbul 1998.

Wansbrough, John, *Quranic Studies, Sources and Methods of Scriptural İnterpretation,* Oxford University Press, 1977.

Watt, W. Montgomery, *Kur'an'a Giriş,* çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998.

Hz. Muhammed'in Mekke'si, çev. Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995.

Modern Dünyada İslam Vahyi, çev. Mehmet S. Aydın, Hulbe Yay., Ankara 1982.

Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, ed. Frederic C. Mish 1990.

Wilson, John, *Dil, Anlam ve Doğruluk,* çev. İbrahim Emiroğlu, Abdüllatif Tüzer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.

Yazır, Elmalılı M.Hamdi, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli,* Hazırlayan ve Notlandıran: Dücane Cündioğlu, İslamoğlu Yay., İstanbul 1993.

Hak Dini Kur'an Dili, Azim Dağıtım, İstanbul ts.

Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş,* Ensar Neşriyat, İstanbul 1989.

Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri, Kayıhan Yay., İstanbul 1983.

ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fî vucûhî't-te'vîl,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.

el-Mufassal fi ilmi'l-luğa, Dâru İhyai'l-Ulûm, Beyrût 1990.

ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi ulûmi'l-kur'ân,* Dâru'l-Fikr, Beyrût 2001.

DİZİN